



**Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag**

# **ISTINBATH HUKUM EKONOMI**

**( Kajian Terhadap Pemikiran Al-Syaukani)**



**Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M)  
UIN Sunan Gunung Djati  
Bandung**

# ***ISTINBAT HUKUM EKONOMI***

(Kajian Terhadap Pemikiran Al-Syaukani)

Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.

**LP2M UIN SGD Bandung**

**2020**

# **ISTINBAT HUKUM EKONOMI**

**(Kajian Terhadap Pemikiran Al-Syaukani)**

**ISBN 978-623-93720-6-4 (PDF)**

Penulis : Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.

Diterbitkan Oleh

**LP2M UIN SGD Bandung**

Gedung Lecture Hall Lantai I

Kampus Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati

Jl. A.H. Nasution No. 105 - Cibiru - Bandung

Telp. 022-7800525

Fax.022-7803936

e-mail: [lp2m@uinsgd.ac.id](mailto:lp2m@uinsgd.ac.id)

Cetakan pertama Juni 2020

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, berkat taufik dan hidayah Allah, dan didorong oleh cita-cita tinggi, buku “Istinbat Hukum Ekonomi (Kajian Terhadap Pemikiran Al-Syaukani) dapat diselesaikan dengan baik. Upaya penulisan buku ini sungguh terasa berat bagi penulis, karena tidak semua waktu dan kesempatan, dan tenaga dapat penulis curahkan untuk penulisan ini, terutama karena kesibukan penulis sebagai tenaga pengajar di Fakultas Syari’ah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung.

Fokus buku ini adalah melacak model metode istinbat hukum Al-Syawkani dan kontekstualisasinya dengan hukum ekonomi di Indonesia. Dalam ingatan banyak orang di kalangan umat Islam Indonesia, Al-Syawkani diklaim sebagai tokoh Syi’ah Zaydiyyah, sehingga ia sering mendapatkan respon yang tidak bersahabat. Namun dalam produk usul fikih dan tafsirnya, ternyata ia mampu mengungkapkan makna tafsir secara luas, melampaui berbagai imam madzhab, bahkan terkadang bertentangan dengan madzhabnya, sehingga produk usul dan tafsirnya sangat relevan untuk dijadikan sebagai referensi dan solusi hukum atas berbagai kejadian dan kegiatan ekonomi di Indonesia.

Dalam proses penulisan buku ini, tentu saja, penulis banyak berhutang budi kepada semua pihak yang telah membantu, mendorong, merangsang dan mengarahkan penulis, yang tanpa bantuan mereka, buku ini sulit terwujud. Karena itu, kepada mereka, penulis menyampaikan ucapan terima kasih

yang setinggi-tingginya; dan mudah-mudahan amal mereka dicatat oleh Allah SWT, sebagai amal saleh.

Ucapan terima kasih patut penulis sampaikan kepada Bapak Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Bandung, yang telah memberikan motivasi penulis, dan membantu administrasi sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Penghargaan dan terima kasih yang tak terhingga, peneliti sampaikan kepada Ketua Pusat Lembaga Penelitian (PUSLIT) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yang telah memberikan kesempatan penelitian, memberikan masukan, koreksi, dan dorongan yang tak ternilai harganya. Saran dan masukannya tidak hanya kritis dan cermat, namun juga benar-benar bersih dan ikhlas untuk memperbaiki dan menyempurnakan penulisan buku ini, baik dari sisi materi maupun metodologi, sehingga penulis betul-betul merasa terbantu dan bermanfaat besar dalam proses penyusunan buku ini.

Tidak lupa juga, ucapan terima kasih kepada istri penulis yang tercinta, Emma Ratna Kania Fadlilah Salma, serta putri-putri kami yang sudah mulai masuk ke sekolah tingkat pertama dan atas, Dzalfa Farida Khumaira dan Yasmin 'Athira Hasania, yang telah memberikan dorongan kuat untuk penyelesaian penelitian ini, dan telah banyak mengeluarkan pengorbanan yang tak ternilai harganya, selama melakukan proses penulisan penelitian ini.

Akhirnya, penulis berdo'a ke hadirat Allah SWT, semoga buku sederhana ini dapat bermanfaat bagi penulis maupun pembaca; dan semoga Allah memberikan balasan yang

setimpal bagi mereka yang telah membantu dan mendorong penulis dalam menyelesaikan tulisan ini.

Bandung, April 2020

Penulis,

Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag



## DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	i
DAFTAR ISI.....	v
PENDAHULUAN .....	1
METODE TAFSIR AL-SYAWKANI.....	24
Biografi Al-Syawkani .....	24
Latar Belakang Penyusunan Tafsir Al-Syawkani .....	41
Sistematika dan Metode Penafsiran Al-Syawkani .....	45
Karakteristik Penafsiran Al-Syawkani.....	76
ISTINBAT HUKUM AL-SYAWKANI.....	85
Istinbat Hukum Al-Syawkani.....	85
Metode Istinbat Hukum Al-Syawkani .....	99
<i>Pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan.....</i>	<i>102</i>
<i>Pendekatan Melalui Maqâshid al-Syarî'ah .....</i>	<i>122</i>
<i>Pendekatan Tarjîh.....</i>	<i>130</i>
Penafsiran-Penafsiran Hukum Al-Syawkani .....	137
Istinbat Hukum Al-Syawkani dalam Konteks Hukum Ekonomi Islam di Indonesia .....	154
<i>Jual beli Secara Kredit .....</i>	<i>154</i>
<i>Memfaatkan Barang Gadai.....</i>	<i>157</i>
PENUTUP.....	162
BIBLIOGRAFI .....	167





# I

## PENDAHULUAN

Tafsir sebagai usaha memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat Alquran telah mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Sebagai hasil karya manusia, terjadinya keanekaragaman dalam corak penafsiran adalah hal yang tak terhindarkan. Berbagai faktor yang dapat menimbulkan keragaman itu adalah perbedaan kecenderungan, interest, dan motivasi mufassir; perbedaan misi yang diemban; perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai; perbedaan masa dan lingkungan yang mengitari; perbedaan situasi dan kondisi yang dihadapi. Semua ini menimbulkan berbagai corak dan orientasi penafsiran yang kemudian berkembang menjadi aliran tafsir yang bervariasi, lengkap dengan metodenya sendiri-sendiri.<sup>1</sup>

Di masa sahabat, sumber untuk memahami ayat-ayat Alquran, di samping Alquran sendiri, juga riwayat dari Nabi dan ijtihad mereka. Ijtihad sahabat dalam menafsirkan Alquran bertumpu pada: penguasaan bahasa Arab yang luas; pengenalan adat istiadat bangsa arab; pengenalan latar belakang sosio-historis, sosio-kultural di masa turunnya

---

<sup>1</sup> Ahmad al-Syirbasyi, *Qishshah al-Tafsîr*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), h. 39-41; dan bandingkan dengan ‘Abd al-Satâr Fath Allah Sa’id, *al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Mawdhû’i*, (Kairo: Dâr al-Thabâ’ah wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1987 M), h. 14-18; serta perhatikan pula, Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998 M), h. 53-54.

Alquran, termasuk keadaan kaum Yahudi dan Nasrani; dan kemampuan intelektual yang dimiliki masing-masing.<sup>2</sup>

Perbedaan penguasaan terhadap hal-hal tersebut menyebabkan para sahabat berbeda dalam hal kemampuan dan kedalaman dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Akan tetapi, perlu dicatat bahwa para sahabat sesungguhnya sangat hati-hati dalam menafsirkan Alquran yang tidak mereka ketahui maknanya, sehingga mereka tidak berani melakukan penafsiran berdasarkan *ra'y* secara liberal. Kehati-hatian untuk menafsirkan Alquran berdasarkan penalaran juga dipraktikkan oleh tabi'in. Mereka tetap konsisten dengan sikap para sahabat. Corak penafsiran *ra'y* belum berkembang pesat sampai pada akhir abad pertama hijriyyah, karena pada saat itu periawatan dan pandangan para sahabat masih sangat dominan.<sup>3</sup>

Pada abad-abad selanjutnya, usaha untuk menafsirkan Alquran berdasarkan *ra'y* sudah mulai berkembang. Penafsiran seperti ini, timbul seiring dengan perkembangan Islam di bidang politik yang ditandai dengan meluasnya wilayah-

---

<sup>2</sup> Muḥammad Husayn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (t.t.p.: Dār al-Maktab al-Hadītsah, 1976 M), Juz I, h. 58-60.

<sup>3</sup> Sikap kehati-hatian ini dapat dicermati dalam jawaban tegas Khalifah Abū Bakr al-Shiddiq, ketika Beliau ditanya mengenai pengertian lafal *abba* pada Q.S.: 'Abasa / 80: 31, dengan kata-kata: "di bumi mana aku akan berpijak dan di langit apa, aku akan berteduh, bila aku mengatakan sesuatu dalam Alquran menurut pendapatku sendiri (*Ayyu samā' tuzhillunī, wa ayyu ardh tuqillunī idzā qultu fī al-Qur'ān bi ra'yī aw qultu fih bi mā a'alam*)". Ikhtiyāth Abu Bakar ini adalah mungkin untuk memberikan peringatan keras kepada orang yang mempermudah pemahaman Alquran tanpa memiliki ilmu pengetahuan yang memadai atau dilakukan dengan serampangan dan sekehendak dirinya, sehingga menghasilkan pemahaman yang semberono dan sesat. Lihat informasi ini pada, al-Syeikh Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Juz 'Amma*, (Mesir: al-Thabā'ah al-Amiriyah, 1322 H), h. 21, dan lihat pula penjelasan dari Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985 M), h. 166

wilayah Islam. Dalam ekspansi ini, umat Islam bertemu dengan berbagai problem yang membutuhkan pemecahan-pemecahan berdasarkan Alquran dan hadis. Di samping itu, umat Islam bertemu pula dengan beraneka macam budaya yang tentunya turut mempengaruhi mereka dalam memahami Alquran. Karena problema-problema yang ditemui tidak selalu tersedia jawabannya secara eksplisit dalam Alquran dan hadis, maka para ulama pun melakukan ijtihad dengan memberikan interpretasi-interpretasi rasional terhadap ayat-ayat Alquran. Penafsiran rasional ini tentu tak terhindarkan sesuai dengan perkembangan hidup dan perkembangan akal pikiran manusia.<sup>4</sup>

Perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang tumbuh sejalan dengan perkembangan Islam di bidang politik, ternyata mempengaruhi pula perkembangan corak dan metode tafsir. Setiap mufassir yang memiliki bidang keahlian tertentu cenderung menafsirkan Alquran berdasarkan latar belakang keahlian dan ilmu-ilmu yang dikuasainya, sehingga muncullah kemudian corak tafsir yang beraneka ragam, seperti tafsir yang bercorak fikih, filsafat, teologi, tasawuf, keilmuan, kebahasaan dan sastra budaya-kemasyarakatan.<sup>5</sup>

Tafsir yang bercorak fikih, pada awalnya, lahir bersamaan dengan tafsir *bi al-ma'tsûr*, khususnya pada masa Rasulullah SAW. dan sahabat. Para sahabat setiap menemukan kesulitan untuk memahami hukum yang terkandung dalam Alquran,

---

<sup>4</sup> 'Abd al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'i, Dirasat Manhajîyyah Mawdhû'îyyah*, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1987 M), h. 18; dan bandingkan dengan Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: al-Syirkah al-Muttahidah li Tawz'î, 1973 M), h. 340-342; dan Shubhî al-Shâlih, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li Malâyin, 1972 M), h. 299-312

<sup>5</sup> 'Abd al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, h.18-19; dan lihat pula, Ahmad al-Syarbasyi, *Qishshah al-Tafsîr*, h. 40

langsung bertanya kepada Nabi, dan beliau langsung memberi jawaban. Dalam jawaban Rasulullah SAW. tersebut, di satu pihak, adalah *tafsîr bi al-ma'tsûr*, dan di lain pihak, sekaligus sebagai *tafsir al-fiqh*. Sepeninggal Rasulullah, para sahabat langsung mencari keputusan hukum dari Alquran dan berusaha menarik kesimpulan hukum (*istinbat al-ahkâm*) melalui ijtihad; kemudian hasil ijtihad mereka disebut *al-tafsîr al-fiqh*.<sup>6</sup> Tafsir bercorak fikih ini terus tumbuh dan berkembang pesat selaras dengan arus deras nya ijtihad, sehingga muncul para imam *mujtahid mustaqil* yang memiliki metode ijtihad mandiri; dan atas dasar itu, mereka melakukan ijtihad secara bebas, yang hasil-hasilnya memunculkan madzhab-madzhab fikih yang sebagiannya masih berkembang luas sampai sekarang ini<sup>7</sup>.

Perkembangan fikih berlangsung selama dua setengah abad, mulai dari awal abad kedua hijriyah sampai pertengahan abad keempat hijriyah, yang berjalan seiring dengan semakin meningkatnya perkembangan berbagai lapangan ilmu pengetahuan, perekonomian, politik, dan peradaban. Akan tetapi, pada sekitar abad keempat hijriyah, semangat ijtihad para ulama mulai melemah, mereka lebih tertarik untuk mengikuti alur pikiran para imam yang terdahulu, yang mereka pandang sebagai guru yang memiliki kelebihan ilmu dari pada mereka. Di samping itu, dengan dibukukannya fikih para imam, umat Islam lebih cenderung mengikuti apa yang telah

---

<sup>6</sup> 'Abd al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, h. 31; bandingkan pula dengan, Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan 'Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999 M), h. 179; dan al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, h.57-59, dan Juz II, h. 432-433

<sup>7</sup> Muḥammad 'Alî al-Sâyis, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah 'Alî Shâbiḥ wa Awlâdih, t.t), h. 80-82, dan h. 111-116; dan perhatikan lagi penjelasan Ḥusayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz II, h. 433-437

dibukukan itu, dan bahkan memilih untuk mengikuti satu imam dan menolak pendapat imam lain. Pada periode ini, kendati terdapat upaya ijtihad, tetapi hanya terbatas dalam madzhab yang digariskan oleh para imam (*mujtahid fi al-madzhab*), yang hanya berupaya menggali alasan-alasan hukum yang telah dikemukakan oleh imam madzhabnya, atau paling tinggi ialah melakukan ijtihad atas dasar metode yang telah digariskan imam (*mujtahid al-muntasib*). Kondisi demikian, kemudian memunculkan rasa fanatik madzhab di kalangan para pengikut imam-imam madzhab, yang akhirnya mengakibatkan konflik antara para pngikut satu madzhab dengan madzhab lain. Dalam kondisi demikian, muncullah semboyan bahwa pintu ijtihad telah tertutup<sup>8</sup>.

Keadaan demikian, diperburuk dengan adanya gelombang invasi bangsa-bangsa Asia Tengah, termasuk keganasan yang mengerikan dari bangsa Mongol pimpinan Hulagu Khan dan Timur Lenk. Kondisi ini terjadi di belahan timur dunia Islam, sementara di Andalusia, bagian Barat dunia Islam, konflik politik di kalangan Islam memberi peluang kepada kaum Kristen untuk merebut kembali tanah Andalus di bawah kekuasaan mereka, dengan kekejaman tentara Reconquistadores terhadap umat Islam.<sup>9</sup> Dalam situasi

---

<sup>8</sup> al-Sâ'is, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmi*, h. 117-121; dan bandingkan dengan Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford at the Clarendon Press, 1971 M), h. 70-72; dan Muḥammad Abū Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.t), h. 79-82.

<sup>9</sup> Gambaran umum kemunduran peradaban Islam pada masa itu, dapat ditelaah secara luas, Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societes*, (USA: Cambridge University Press, 1988 M), h. 126-136; lihat pula, Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, (London: Macmillan Student Editions, 1974 M), h. 699-670; dan penjelasan, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiyyah II*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999 M), h. 117-123 dan 107-110.

semacam ini, semangat ijtihad tidak dapat dikobarkan lagi, walaupun beberapa individu berupaya untuk menembus kebekuan itu, seperti yang dilakukan oleh ‘Izz ibn ‘Abd al-Salam (w. 660 H), Taq al-Dîn al-Subkî (w. 756 H), Ibn Taymiyyah ( w. 728 H), al-Kamal ibn Hummam (w. 861 H), dan Abu Ishaq al-Syâtibi (w. 790 H). Tetapi upaya-upaya mereka belum banyak membawa pengaruh terhadap cara berfikir umat Islam ketika itu, sehingga kondisi demikian berlanjut sampai abad-abad berikutnya.<sup>10</sup> Oleh karena itu, tidak mengherankan, apabila tafsir yang berorientasi fikih yang pada mulanya obyektif, kemudian terpengaruh oleh fanatisme madzhab. Masing-masing mufasssir yang sudah bermadzhab tersebut berupaya keras menafsirkan Alquran selaras dengan pemikiran madzhab yang dianutnya dengan membawa argumen-argumen yang terkadang berlebihan, sehingga ke luar dari muatan yang terkandung dalam lafal-lafal Alquran sendiri; seperti tafsir *Ahkâm al-Qur’ân*, karya al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur’ân* karya Ibn al-‘Arabi, *Ahkâm al-Qur’ân*, karya al-Kiyâ al-Harasi, dan *al-Tsamarah al-Yanî’ah wa al-Ahkâm al-Wadîhah*, karya Yusuf al-Tsulâtsi<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> M. Ali al-Sâyis, *Târikh al-Fiqh al-Islâmi*, h. 25-128; T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980 M), h. 80. Adapun kualifikasi tingkatan ijtihad (*marâtib al-ijtihâd*), dapat ditelaah penjelasan Muḥammad Abû Zahrah, *Târikh Madzâhib al-Fiqhiyyah*, h. 119-128, dan Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir, 1987 M), Juz II, h. 1079-1081.

<sup>11</sup> al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Juz II, h. 435-437, ; lihat pula Muḥammad ‘Ali al-Shâbûni, *al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 200; dan Mannâ’ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 376-377; lebih lanjut masalah ini dapat ditelaah pada tulisan Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan ‘Ulum al-Qur’ân*, (Jakarta: Pusataka Firdaus, 1999 M), h. 179-180

Baru beberapa abad kemudian, yakni awal abad ke tiga belas hijriyah, atau akhir abad ke tujuh belas masehi dan memasuki abad ke delapan belas masehi, tokoh-tokoh Islam mulai merasakan kelemahan umat Islam, terutama sekali setelah melihat kemajuan-kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang telah dicapai oleh bangsa Eropa. Tantangan umat Islam pada periode modern, benar-benar memiliki implikasi serius terhadap masa depan agamanya. Di samping menghadapi serangan-serangan para kritikus Barat terhadap Islam dan benturan kebudayaan Barat, yang merasuki Dunia Muslim lewat kolonialisme, kaum muslim berhadapan juga dengan Barat sebagai bangsa terjajah.<sup>12</sup> Pada masa inilah, muncul Syah Wali Allah (w. 1762 M) di India, yang menganjurkan agar ijtihad dilanjutkan kembali; yang kemudian dilanjutkan oleh Sayyid Ahmad Syahid Khan (w. 1831 M), yang membangun gerakan mujahidin di India. Sementara itu, di semenanjung Arabia, muncul gerakan Wahabi yang dipimpin oleh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahab (w. 1791 M), yang berupaya memurnikan tauhid umat Islam dari kemusyrikan, yang ditimbulkan oleh golongan tarekat sesat. Di Afrika Utara, muncul pula gerakan Sanusiyyah yang didirikan oleh Muḥammad ibn ‘Alī al-Sanūsī (w. 1837 M). Walaupun gerakan ini berbentuk tarekat, tetapi isinya menganjurkan kembali

---

<sup>12</sup> Lebih lanjut lihat, Nourouzzaman Shiddiqi, “Peta-Peta Perubahan Sosial dan Tantangan Umat Islam” makalah disampaikan dalam seminar Kaderisasi dan Independensi Ulama Dalam Perubahan Sosial di Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada tanggal 1 Desember 1987, h. 2-5; dan lihat pula M. Amien Rais dan Ahmad Syafi’i Ma’arif, *Orientalisme dan Humanisme Sekuler: Sebuah Tantangan* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1983 M), h. 5-10; serta bandingkan dengan penjelasan Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1989 M), h. 40-41



kepada Alquran dan Sunnah serta menganjurkan persatuan umat Islam. Usaha-usaha mereka tersebut merupakan suatu kesadaran (*al-wa'yu*) akan degradasi internal masyarakat Islam, kritik diri dan tuntutan dalam menggertak kebakuan sejarah umat yang tenggelam dalam keterpurukan tekstual<sup>13</sup>.

Dalam waktu yang sama, di Yaman muncul Muḥammad ibn 'Alī Al-Syawkani (1759-1834 M), yang menurut beberapa penulis telah mencapai derajat mujtahid mutlak. Pandangan prinsipil yang dikumandangkan oleh Al-Syawkani adalah *kembali kepada Alquran*, dalam segala aspek kehidupan muslim; segala sesuatu yang bukan bersumber dari Alquran adalah bersumber dari hawa nafsu; dan segala yang bersumber dari hawa nafsu adalah sesat. Al-Syawkani menghimbau umat Islam, agar membersihkan keyakinan mereka dari kemusyrikan dan kembali kepada keyakinan kaum salaf, yang mencerminkan kandungan Alquran dan Sunnah. Dalam upaya ini, ia telah menulis beberapa karya, antara lain: *al-Durr al-Nadhîd fî al-Ikhâlâsh Kalimah al-Tawhîd*; *al-Tuhaf fî al-Madzâhib al-Salaf*; dan *Syarḥ al-Shudûr fî Tahrîm Raf' al-Qubûr*.<sup>14</sup>

Tidak hanya dalam bidang tauhid, Al-Syawkani juga menghimbau para ulama untuk melakukan ijtihad dalam rangka pembaruan hukum Islam. Untuk itu, ia menulis suatu karya yang khusus membicarakan tentang eksistensi dan

---

<sup>13</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 184-185; Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, ( Jakarta: Bulan Bintang, 1975 M), h. 18-26; dan Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995 M), h. 151

<sup>14</sup> Ibrahim Ibrahim Hilal, *al-Imâm Al-Syawkani wa il-ijtihâd wa al-Taqlîd*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-Hadîtsah, t.t), h. 5

urgensi ijtihad bagi kaum muslim, yang berjudul, *al-Qawl al-Mufîd al-Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*. Dalam karya tersebut, secara dialektika, Al-Syawkani memaparkan hukum ijtihad dan taqlid, keagungan ijtihad dan bahaya taqlid, pandangan imam-imam madzhab terhadap ijtihad dan taqlid, penutupan pintu ijtihad berarti melawan fitrah manusia dan menghapuskan syari'at, bahaya penalaran yang tidak dikaitkan dengan kandungan Alquran dan Sunnah. Kemudian untuk menguatkan pandangan-pandangan dalam karya tersebut di atas, al-Sawkânî menulis karya lain yang berjudul, *Qathr al-Wâlî 'ala al-Hadîts al-Wâlî*. Karya ini pada dasarnya, membicarakan hadis tentang Wali Allah, yang salah satu ciri mereka adalah mampu membawa umat ke jalan yang benar. Upaya ke arah itu harus dilakukan dengan ijtihad dan jihad. Ijtihad adalah menggali hukum-hukum Allah dari Alquran dan Sunnah atau mencari jalan keluar segala permasalahan yang timbul dalam masyarakat atas dasar kandungan Alquran dan Sunnah; sedangkan jihad adalah upaya merealisasikan hukum-hukum yang dihasilkan ijtihad di tengah-tengah masyarakat.

Dalam melakukan ijtihad diperlukan suatu metode tersendiri, karena itu Al-Syawkani memaparkan dalam karyanya yang berjudul, *Irsyâd al-Fukhûl ila Tahqîq min 'Ilm al-Ushûl*. Dalam karya tersebut, Al-Syawkani mengemukakan cara-cara *istinbat* dan *istidlâl*. Upaya demikian, memerlukan pengetahuan yang luas dan mendalam tentang sumber-sumber hukum dan perangkat-perangkat yang bisa menunjang tercapainya usaha tersebut. Untuk itu, Al-Syawkani mengemukakan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid. Berbeda dengan karya-karya usul fikih sebelumnya,

*Irsyâd al-Fukhûl* menyajikan setiap analisis-analisisnya yang dalam bentuk komparatif antara satu pendapat ulama usul dengan pendapat ulama usul lainnya. Dalam kaitan ini, tidak jarang pula, Al-Syawkani menerima suatu pandangan ataupun menolaknya dengan cara eksplisit maupun implisit, atau mengemukakan suatu pendapat seperti apa adanya, tanpa mengomentarnya<sup>15</sup>.

Al-Syawkani sendiri telah berupaya melakukan ijtihad dalam mengungkapkan hukum yang diperlukan umat pada masanya. Dalam hal ini, ia telah menulis ratusan karya, baik dalam volume besar maupun kecil, baik menyangkut satu masalah tertentu maupun mencakup berbagai permasalahan. Di antara karya fikihnya yang paling monumental adalah *al-Durar al-Bahiyyah*, yang dikomentarnya sendiri dalam karya yang lebih komprehensif dengan judul: *al-Darari al-Mudhî'ah fi Syarh al-Durar al-Bahiyyah*. Di samping itu, karyanya dalam bidang hadis hukum, *Nayl al-Awthâr* merefleksikan pandangan-pandangan hukumnya yang sering berbenturan dengan pandangan-pandangan hukum yang telah mapan dalam masyarakat pada masa itu. Dalam karya yang ditulis dengan analisis yang komprehensif ini, Al-Syawkani mengemukakan berbagai pandangan para ahli hukum Islam (*fuqahâ*) dalam berbagai madzhab hukum. Keilmuan Al-Syawkani dalam bidang hukum yang demikian mumpuni sebagaimana yang diperlihatkan di atas, ternyata berpengaruh besar terhadap upaya-upaya yang intens dalam penafsiran ayat-ayat Alquran,

---

<sup>15</sup> Lebih lanjut lihat karya Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl ila Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), pada bagian-bagian tertentu, terutama yang krusial, seperti eksistensi perintah, larangan (*al-amr wa al-nahy*) dan keputusan hakim.

terutama ayat-ayat yang berisi ketentuan hukum (*âyat al-ahkâm*). Hal ini terlihat pada produk-produk penafsirannya yang tertuang dalam karya tafsirnya yang monumental sebanyak lima jilid besar dengan judul; *Fath al-Qadîr al-Jâmi' Bayna Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, yang disusun selama kurang lebih lima tahun (1223-1229 H). Dalam kitab tafsir ini, ia berupaya memadukan antara periwayatan (*tafsîr bi al-riwâyah*) dan penalaran dalam penafsiran (*tafsîr bi al-ra'y*) dan penggalian hukum (*istinbat al-ahkâm*) dengan menyandarkan pada pendapat para mufassir terdahulu yang terkenal seperti al-Nuḥas, Ibnu 'Athiyyah dan al-Qurtûbi<sup>16</sup>. Demikian pula, dalam melakukan penafsiran, ia memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai dengan urutan bacaan mushaf Utsmani dan membandingkan produk penafsiran ulama tafsir, baik ulama salaf maupun khalaf, dalam menafsirkan Alquran, baik yang bersifat *manqûl* maupun yang bersifat *ra'y*, dengan memperhatikan hubungan (*munâsabah*) baik antara satu ayat dengan ayat lain maupun antara satu surah dengan surah lain; penjelasan sebab-sebab pewahyuan (*asbâb al-nuzûl*); menganalisis mufradat dan lafal dari sudut pandang bahasa Arab; pemaparan kandungan ayat secara umum; penjelasan unsur-unsur *fushahah*, *bayân* dan *i'ijâz* yang dianggap perlu; menerangkan makna dan maksud syara' yang terkandung dalam ayat bersangkutan; dan menjelaskan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang dibahas, khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan adalah ayat-ayat hukum, yaitu yang

---

<sup>16</sup> Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz II, h. 285-286; lihat pula dalam muqaddimah tafsirnya, *Fath al-Qadîr*, yang menggambarkan tahapan-tahapan penafsiran ayat-ayat Alquran beserta seluruh prestasi dan aktifitas ilmiahnya.

berhubungan dengan persoalan hukum. Karena itu, produk-produk tafsir yang tersaji dalam karya tafsir ini, mencakup segala macam aspek keilmuan Islam, yakni akidah, hukum dan akhlak, selaras dengan kandungan masing-masing ayat yang ditafsirkan. Namun, dalam studi yang akan dilakukan berikut ini, penelitian dan pembahasan akan difokuskan pada persoalan produk penafsiran hukum dengan konsentrasi pada metode penafsiran, metode istinbat hukum dan aliran pemikiran hukum yang diikuti dan dipegangi Al-Syawkani.

Di kalangan pengamat tafsir dan penulis pemikiran Al-Syawkani seperti Husayn al-Dzahabî, Mannâ' al-Qaththân dan Ibrahim Ibrahim Hilal, profil Al-Syawkani dipandang sebagai seorang ulama yang produktif dan disegani serta menjadi mufti dalam deretan madzhab Syi'ah Zaydiyyah, sehingga dalam penafsiran persoalan hukum akan cenderung membela dan mempertahankan madzhab yang dianutnya;<sup>17</sup> Sementara itu, Al-Syawkani sendiri dalam berbagai pernyataannya melalui kitab yang ia susun, selalu mengumandangkan agar seluruh persoalan kehidupan kembali kepada Alquran dan Sunnah, tidak mengekor kepada pandangan ulama yang sudah berkembang pada saat itu. Dengan pernyataannya tersebut, ia dipandang sudah mencapai kualifikasi *mujtahid mutlaq*, yang dalam mengistinbatkan hukumnya secara penuh berdasarkan hasil kajian hukumnya yang mendalam, sehingga tidak mengherankan apabila dalam berbagai penafsiran hukum dengan metode penafsiran yang dikembangkannya, ia

---

<sup>17</sup> Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssurîn*, Juz II, h. 285; Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 389-390; dan Ibrahim Ibrahim Hilal, *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, (Kairo: al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979 M), h.5

mengecam sikap taqlid dan mengikuti pendapat imam madzhab, tanpa pemahaman argumentasinya, yang sudah merata di kalangan umat Islam, tanpa menggali secara langsung dari Alquran dan Sunnah.<sup>18</sup>

Mengamati realitas yang diutarakan di atas, studi atas metode penafsiran, dan istinbat hukum Al-Syawkani yang terdapat dalam kitab tafsirnya, *Fath al-Qadîr* menarik untuk diteliti dan dikaji lebih mendalam, sehingga mendapatkan informasi utuh dan lengkap.

Tafsir, kata Muḥammad ‘Alî al-Shâbûni, adalah kunci untuk membuka gudang simpanan yang tertimbun dalam Alquran. Tanpa tafsir, orang tidak akan bisa membuka gudang simpanan tersebut untuk menadapatkan mutiara dan permata yang ada di dalamnya.<sup>19</sup> Oleh karena itu, tafsir menjadi kebutuhan yang begitu penting dalam mengungkap kandungan Alquran yang multidimensional dan menyodorkan ajaran-ajaran agama yang berdimensi teologis ritualistik dan pedoman kehidupan sosial politik, ekonomi, budaya dan hubungan antara bangsa. Predikat Alquran sebagai *hudan* dan *rahmatan* bagi manusia telah membuka luas bagi upaya-upaya penafsiran

---

<sup>18</sup> Semboyan yang dinyatakan Al-Syawkani tersebut dapat ditelaah dalam karyanya, *al-Qawl al-Mufid fi Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlid*, dan lihat cercaan Al-Syawkani terhadap para muqallid dalam karya tafsirnya, *Fath al-Qadîr*, ketika menafsirkan Q.S. al-‘Araf / 7: 28. Pada akhir penafsirannya, ia menyatakan bahwa apabila pendapat imam-imam madzhab dan pengikutnya menjadi hujjah bagi manusia, maka berarti umat Islam memiliki banyak Rasul selaras dengan banyaknya pendapat imam madzhab. Aneh bin ajaib, para pengikut madzhab hanya mengikuti kepada imamnya, padahal di sisi mereka terdapat Alquran dan Sunnah, dan seperangkat instrumen untuk menggalinya; serta mereka memiliki akal yang sehat untuk menimba dan menggalinya secara mendalam. Cecaan Al-Syawkani ini akan tampak ketika menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan kebiasaan orang Arab yang selalu patuh kepada leluhurnya.

<sup>19</sup> Muḥammad ‘Alî al-Shâbûni, *al-Tibyân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 63

Alquran di kalangan umat Islam yang terus berlangsung secara kontinu dan selalu muncul ke permukaan, baik pada masa ulama salaf maupun khalaf, bahkan sampai sekarang ini yang dicirikan dengan karakteristik yang bervariasi selaras dengan kebutuhan dan tantangan yang mereka hadapi. Ini terlihat, munculnya kitab-kitab tafsir yang berjumlah ratusan dengan beraneka ragam jenisnya, sebagai bukti intensitas mereka dalam upaya mengungkap pesan-pesan dan hidayah Alquran.

Tafsir *Fath al-Qadîr*, karya Al-Syawkani yang muncul pada abad ke delapan belas masehi membuka lembaran baru dalam pencerahan pemikiran hukum Islam yang sudah membeku dan statis yang melanda hampir di semua negara atau wilayah yang didomisili umat Islam. Tafsir ini, walaupun sudah beredar luas di kalangan umat Islam, tapi tampaknya kurang mendapatkan perhatian yang semestinya di lembaga-lembaga pendidikan Islam yang berdomisili di Indonesia, seperti pesantren dan perguruan tinggi Islam, padahal tema yang digaungkannya sangat esensial dan puritan untuk mengembalikan sistem kepercayaan yang orisinal dan valid berdasarkan Alquran dan Sunnah.

Kajian-kajian terhadap pemikiran Al-Syawkani secara utuh dan intens mencakup berbagai aspek pemikiran dan keilmuan, tampaknya belum banyak dilakukan oleh para cendikiawan muslim maupun non-muslim; namun penelitian terhadap salah satu aspek pemikiran, atau kajian secara global dalam penafsiran sudah dilakukan oleh beberapa pengamat tafsir dan hukum Islam, antara lain Ibrahim Ibrahim Hilal melalui tesis magisternya di Fakultas Dâr al-‘Ulûm Universitas Kairo, Mesir, yang berjudul *Walayah Allah wa Tharîq ilayhâ*.

Dalam tesisnya itu, Hilal membahas secara detail tentang pandangan kesufian Al-Syawkani, yang berkaitan dengan wali Allah; hadis-hadis wali Allah; karakteristik dan tugas wali Allah, yang salah satu diantaranya adalah mampu membawa umat menuju jalan yang benar yang dapat dilakukan melalui jihad dan ijtihad. Tesis tersebut bersumber dari karya Al-Syawkani, *al-Qathr al-Walî 'alâ al-Hadîts al-Wâlî* yang kemudian dilampirkan dalam tesis tersebut sebanyak 315 halaman, melebihi tebal pembahasan Hilal yang hanya setebal 200 halaman.<sup>20</sup> Kemudian, Hilal meninjau pula pandangan Al-Syawkani tentang hukum ijtihad dan taqlid yang kemudian dituangkan dalam risalah singkatnya berjudul; *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, yang bertumpu pada karya Al-Syawkani; *al-Qawl al-Mufîd fî Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*. Dalam risalah singkatnya ini, Hilal mengungkapkan pernyataan Al-Syawkani tentang hukum ijtihad dan taqlid, kriteria ijtihad, kualifikasi ijtihad, bahaya dan cercaan taqlid, pandangan imam madzhab terhadap ijtihad dan taqlid, penutupan ijtihad tidak selaras dengan fitrah hidup manusia yang dinamis dan menghapuskan syari'at; bahaya pemikiran yang lepas dari ketentuan Alquran dan Sunnah dan segala persoalan agar dikembalikan kepada dua sumber utama. Karya Hilal ini, walaupun bersifat sepintas, tetapi telah memberikan informasi awal tentang pemikiran hukum Al-Syawkani untuk penelitian lebih lanjut <sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibrahim Ibrahim Hilal, *Walayah Allah wa Tharîq Ilayhâ*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, t.t) pada bagian hadis yang terkait dengan ciri-ciri wali Allah dan bagian yang menjelaskan kepentingan ijtihad dan jihad sekaligus.

<sup>21</sup> Lihat uraian lebih lanjut dalam risalahnya, Ibrahim Ibrahim Hilal, *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, pada bab-bab yang membahas tentang urgensi ijtihad dalam kehidupan.



Penelitian Ibrahim Hilal di atas, kemudian dikembangkan dan dijabarkan secara utuh oleh Nasrun Rusli melalui penelitian intens, yang kemudian diangkat dan dijadikan sebagai disertasi dengan judul, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Disertasi yang sudah dibukukan ini, diawali dengan kerangka teoritis dan konsepsional mengenai dalil-dalil dan *istinbat al-ahkâm* yang akan dijadikan kerangka untuk memahami pemikiran Al-Syawkani dengan menelusuri kembali pengertian macam-macam dalil dan sumber hukum serta pendekatan dalam istinbat hukum, melalui kaidah kebahasaan, *maqâshid al-syarî'ah* dan *tarjih*.<sup>22</sup> Selanjutnya, ia menelusuri sejarah pemikiran Al-Syawkani dengan menampilkan latar belakang sejarah kehidupannya, perkembangan intelektualnya dan hubungan dengan madzhab Zaydiyah untuk memudahkan dalam merekonstruksi pemikiran Al-Syawkani secara utuh. Al-Syawkani yang dibesarkan dalam tradisi madzhab Zaydiyah memang dipengaruhi oleh cara berfikir madzhab itu, namun pengaruh tersebut tidak membelenggunya menjadi penganut fanatik madzhab, sementara di bidang teologi, Al-Syawkani lebih dekat dengan aliran salaf, terutama yang berkaitan dengan pemahamannya mengenai kedudukan Alquran dan tema-tema lainnya<sup>23</sup>.

Selanjutnya, ia memaparkan juga Ijtihad menurut Al-Syawkani yang memberlakukan di luar konteks hukum Islam, seperti politik, falsafah, kalam, tasawuf dan sebagainya. Dalam

---

<sup>22</sup> Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 19-47

<sup>23</sup> Lihat, Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 49-72

memberikan solusi hukum, Al-Syawkani menekankan metode ijtihad sebagaimana yang ditetapkan dalam sunnah dan dipraktikkan para sahabat serta menggunakan metode *maqâshîd al-syarî'ah* dan *tarjîh*.<sup>24</sup> Untuk mencari relevansi antara pemikiran ijtihad Al-Syawkani dalam konteks pembaruan hukum Islam di Indonesia, ia mengulas terlebih dahulu keterkaitan antara perubahan sosial dan pembaruan hukum. Dalam perubahan hukum selaras dengan pergeseran sosial yang terjadi di masyarakat, para ulama berusaha untuk mengembangkan pemahaman ajaran Islam, termasuk bidang fikih. Untuk itu, ia setidaknya terdapat dua cara yang dapat ditempuh oleh para ulama, termasuk di Indonesia, yaitu *pertama*, dengan mencoba melakukan penafsiran kembali ajaran Alquran dan Sunnah sebagai jawaban atas masalah-masalah yang muncul akibat perubahan sosial; *kedua*, melakukan penyesuaian penafsiran agar sejalan dengan perubahan tersebut. Pembaruan di bidang hukum muamalah, merupakan kebutuhan manusia sepanjang zaman, karena itu penulis disertasi ini, menemukan bahwa Al-Syawkani telah memberi dasar-dasar yang relevan bagi pembaruan hukum bidang muamalah. Dasar-dasar itu termuat dalam metode ijtihad yang digunakan Al-Syawkani, yaitu *ijmâ'*, *qiyâs*, *istishâb*, *istihâsân*, *istislâh* dan *sadd al-dzarî'ah*.<sup>25</sup> Metode yang dikembangkan Al-Syawkani ini, dapat dijadikan dasar bagi upaya ijtihad dalam bidang *fikih muamalah* di Indonesia, selama tidak mengandung salah satu dari empat unsur, yaitu

---

<sup>24</sup> *Maqâsyid al-Syarî'ah* yang secara substansial mengandung kemaslahatan dapat dilihat dari dua sudut pandang, yaitu pertama menurut tujuan Tuhan (*maqâsyid al-syâri'*), dan kedua menurut tujuan mukallaf (*maqâshid al-mukallaf*)

<sup>25</sup> Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 127-145

penganiayaan, berbahaya bagi manusia, mengganggu ketertiban umum dan merusak pasar dalam jual beli. Pada akhir pernyataannya, penulis disertasi itu menyimpulkan, bahwa ijtihad yang diinginkan Al-Syawkani berorientasi pada penciptaan kepentingan umum (*al-mashlahah al-‘ammah*) yang diyakini memiliki relevansi dan dapat dikembangkan dalam konteks pembaruan hukum Islam, khususnya bidang muamalah di Indonesia <sup>26</sup>.

Sementara itu, penelitian terhadap pemikiran Al-Syawkani dalam konteks penafsiran Alquran secara global dilakukan oleh Husayn al-Dzahabî dalam karyanya yang terkenal, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, pada bab, *al-Zaydiyyah wa Mawqifuhum min Tafsîr wa al-Qur’ân al-Karîm*, dengan sub bab tersendiri, *Fath al-Qadîr Al-Syawkani*. Dalam karyanya tersebut, al-Dzahabî memaparkan biografi Al-Syawkani secara umum yang mencakup tempat dan waktu kelahiran, lingkungan kehidupan, aktifitas dalam menimba ilmu yang kemudian mentransfernya kepada orang lain dan reputasi ilmiah yang mengagumkan sehingga menjadi seorang tokoh yang terpuja dan tak tertandingi pada masanya di bidang tafsir, hadis dan ilmu fikih <sup>27</sup>. Selanjutnya, ia memperkenalkan tafsir Al-Syawkani dan metode penyusunannya yang didasarkan pada mukaddimah tafsir Al-Syawkani sendiri. Dalam penafsiran Alquran, Al-Syawkani ingin memadukan antara periwayatan dan penalaran dengan memperhatikan kaidah-kaidah bahasa Arab, pendapat para mufassir terdahulu dan ilmu-ilmu yang berkembang pada masa itu, kemudian dilakukan *tarjîh* terhadap penafsiran yang

---

<sup>26</sup> Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 151-175

<sup>27</sup> Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Juz II, h. 285

tampaknya saling bertentangan di kalangan mufassir, terutama yang terkait dengan persoalan hukum<sup>28</sup>. Di samping itu, ia pun menyoroti tentang pengutipan Al-Syawkani terhadap riwayat-riwayat lemah dalam menafsirkan beberapa ayat Alquran, tanpa disertai komentar yang memadai; serta cercaan al-Syawaḳānī terhadap penerimaan *bi lā kayfa* terhadap doktrin madzhab-madzhab dan otoritas-otoritas yang telah mapan (*taqlīd*) yang membenamkan umat Islam terperosok kemunduran yang berkepanjangan. Pada bagian akhir pengamatannya, al-Dzahabī meninjau pandangan Al-Syawkani terhadap kehidupan para syuhada, tawassul melalui para nabi dan wali, pemikiran-pemikiran Mu'tazilah yang banyak kontradiktif dengan hadis-hadis sahih. dan persoalan eksistensi Alquran yang berupaya memadukan pendapat Mu'tazilah.<sup>29</sup>

Senada dengan pengamatan al-Dzahabī di atas, Mannā' Khalīl al-Qaṭṭhān memberikan pengamatan terhadap Al-Syawkani dalam format yang sangat ringkas melalui karyanya, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān* pada bagian, *Al-Syawkani wa Tafsiṭruh*. Dalam pengamatan al-Qaṭṭhān, Al-Syawkani sebagai tokoh yang disegani dan terpandang pada masanya yang telah menguasai ilmu keislaman seperti hadis, tafsir, dan usul fikih, sehingga ia melepaskan diri dari belenggu taqlid, dan menjadi pembela Sunnah serta menumbangkan musuh-musuhnya. Tafsir *Faṭḥ al-Qadīr* sebagai produk intelektualnya ini, ingin menggabungkan antara riwayat dengan istinbat dan penalaran atas penafsiran ayat-ayat Alquran yang disertai penelaahan dan perhatian yang intens kepada produk-produk

---

<sup>28</sup> al-Dzahabī, *al-Tafsiṭ wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, h. 286-287

<sup>29</sup> al-Dzahabī, *al-Tafsiṭ wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, h. 288-298

yang dihasilkan oleh para mufassir terdahulu yang memiliki bobot dan kualifikasi tinggi<sup>30</sup>.

Di samping penelitian yang telah diungkapkan di atas, terdapat beberapa tulisan pemerhati tafsir yang berkaitan dengan metode penafsiran secara global dan dapat menopang dalam penelitian penafsiran, tetapi tidak berhubungan langsung dengan metode penafsiran dan istinbat hukum Al-Syawkani, misalnya Syamsu Rizal Panggabean.

Dalam tulisannya yang berjudul, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Syamsu Rizal menginformasikan prinsip-prinsip penafsiran, yaitu *pertama*, Alquran sebagai petunjuk bagi manusia dalam segala aspek kehidupan (*hudan li al-nâs*); *kedua*, pesan-pesan dan tujuan moral Alquran bersifat universal dan abadi; *ketiga*, Alquran diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang konkret, yang meliputi konteks kesejarahan pra-Alquran dan masa pewahyuan Alquran. Pemahaman semacam ini, memiliki manfaat praktis, yaitu memudahkan dalam mengidentifikasi gejala-gejala moral dan sosial di masyarakat Arab ketika itu, sikap Alquran terhadapnya, dan cara Alquran memodifikasi atau mentransformasi gejala itu hingga sejalan dengan pandangan dunia Alquran; kemudian dapat dijadikan pedoman bagi umat Islam dalam menangani problem-problem yang dihadapi; dan selanjutnya pemahaman ini menghindarkan dari praktek-praktek pemaksaan terhadap penafsiran Alquran; *keempat* tujuan-tujuan moral Alquran sesungguhnya dapat menjadi pedoman dalam memberikan penyelesaian terhadap problem-problem sosial yang muncul di masyarakat; dan

---

<sup>30</sup> Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 389-390

*kelima* pemahaman secara mendalam tujuan Alquran mutlak dibutuhkan dalam menafsirkan Alquran<sup>31</sup>.

Penelitian-penelitian yang dideskripsikan di atas masih bersifat umum, dan belum memberikan gambaran yang memadai, terutama pada aspek penafsiran hukum dan metode istinbat hukum yang dikembangkan Al-Syawkani. Karena itu, dalam studi yang akan dilakukan ini, akan menyoroti secara riil metode penafsiran, istinbat hukum yang ditempuh Al-Syawkani dalam kitab tafsirnya tersebut.

Kemampuan daya berfikir rasional di kalangan mufassir terus berkembang selaras dengan pergeseran sosial, kemajuan ilmu pengetahuan dan tantangan zaman yang dihadapi, sehingga muncul penulis-penulis tafsir yang memusatkan penafsiran Alquran pada salah satu aspek disiplin keilmuan, sesuai dengan keahlian yang mereka miliki, seperti tafsir yang berorientasi filsafat, tasawuf, fikih, keilmuan dan kebahasaan.

Pada umumnya, Penafsiran yang dilakukan mereka melalui beberapa tahap. *Pertama, tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, yaitu menafsirkan suatu ayat dengan memperhatikan dan menyandarkan arti dan maknanya pada ayat-ayat Alquran yang lain berdasarkan arahan Nabi Muhammad SAW., sebagaimana kaidah yang menyatakan bahwa ayat-ayat Alquran saling menafsirkan (*al-Qur'ân yufassiru ba'dhuh ba'dhan*). *Kedua, tafsîr al-Qur'ân bi al-Sunnah*, yaitu menafsirkan maksud ayat Alquran dengan memperhatikan keterangan dan penjelasan Nabi Muhammad SAW., yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan ayat-ayat Alquran

---

<sup>31</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 34-62

berdasarkan petunjuk para sahabat. *Ketiga, tafsîr al-Qur'ân bi quwah al-shahâbah*, yakni penafsiran maksud ayat Alquran dengan memperhatikan pendapat para sahabat, yang didasarkan pada petunjuk tabi'in, karena mereka hidup pada masa Alquran masih diturunkan, bergaul dengan Nabi, serta mengetahui konteks sosial ketika Alquran diturunkan. *Keempat, al-ijtihâd wa quwwah al-istinbat*, yaitu mengerahkan segala potensi dan penalaran untuk memperoleh penafsiran yang benar, sebagaimana pernyataan Alquran; *apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci*.<sup>32</sup> Tahap yang keempat ini, menghendaki agar mufassir memiliki sejumlah kriteria, yaitu memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan seluk beluknya; menguasai ilmu-ilmu Alquran, menguasai ilmu-ilmu yang berhubungan dengan Alquran, seperti *'ulûm al-hadîts* dan *ushûl al-fiqh*; berakidah benar; mengetahui prinsip-prinsip pokok agama Islam; dan menguasai ilmu yang berhubungan dengan pokok bahasan ayat yang ditafsirkan. Dengan terpenuhinya kriteria ini, akan terhindar dari keterperosokan mufassir ke dalam jurang kesalahan, sehingga penafsirannya tidak dapat diterima<sup>33</sup>.

Ijtihad sebagai metode menafsirkan Alquran, terutama yang berkaitan dengan persoalan hukum Islam (*fiqh*), biasanya dilakukan oleh mereka yang memiliki keahlian khusus dalam bidang fikih dan usul fikih, sehingga berupaya memberikan penafsiran hukum secara luas, ketika menafsirkan ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan persoalan hukum (*âyât al-*

---

<sup>32</sup> Q.S Muhammad / 47: 24. Terjemahan Alquran di atas dan yang selanjutnya, menggunakan kitab terjemahan Alquran terbitan Departemen Agama.

<sup>33</sup> Tahap penafsiran tersebut dapat ditelaah dan didalami pada Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, h. 37-62

*ahkâm*), bahkan seringkali hanya menafsirkan âyât *al-ahkâm* secara khusus dengan metode yang ditempuh dan dikembangkan oleh para pakar fikih (*fuqahâ*).

Dalam perkembangan penafsiran ayat-ayat hukum, para ulama pengikut madzhab tertentu menafsirkan ayat-ayat hukum sesuai dengan teori *istinbat al-ahkâm* yang berlaku di dalam madzhabnya, atau berdasarkan teori *istinbat* yang dikembangkan dan dirumuskan sendiri oleh mufasssir. *Istinbat* sebagai upaya menggali hukum dari sumbernya, dapat dilakukan dengan tiga pendekatan, yaitu *pertama*, pendekatan menurut kaidah kebahasaan, yakni upaya pencarian hukum dengan menganalisis langsung terhadap bunyi ayat-ayat Alquran dan Sunnah sebagai sumber hukum. Pendekatan ini mensyaratkan penguasaan terhadap ilmu-ilmu dan kaidah-kaidah bahasa dan sastra Arab; *kedua*, pendekatan melalui *maqâshid al-Syari'ah*. Pendekatan ini lebih memperhatikan aspek relevansi suatu hukum terhadap kemaslahatan hidup manusia. Pendekatan ini sudah dikembangkan oleh Abû Ishaq al-Syâtibi berdasarkan asumsi bahwa setiap syari'at yang diturunkan Tuhan selalu mengandung kebaikan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat; *ketiga*, pendekatan melalui *tarjîh*.<sup>34</sup> Pendekatan ini lebih menekankan pada validitas suatu dalil yang digunakan sebagai landasan hukum. validitas suatu dalil hukum diukur dengan cara membandingkannya dengan dalil-dalil lainnya, dan jika terbukti salah satunya lebih kuat, maka itulah yang digunakan.

---

<sup>34</sup> 'Alî Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), h. 3; dan Fathi al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyat fî al-Ijtihâd bi al-Ra'y fî al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1975), h. 315



## II

### METODE TAFSIR AL-SYAWKANI

#### Biografi Al-Syawkani

Dalam kitab yang disusun Al-Syawkani sendiri, *al-Badr al-Thâli' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*, menuturkan bahwa nama lengkap Al-Syawkani adalah Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad ibn 'Abd Allâh Al-Syawkani. Ia dilahirkan di Syawkân, suatu desa dekat kota San'a, Yaman Utara pada hari Senin, tanggal 28 Dzulqa'dah tahun 1173 H, atau bertepatan dengan tahun 1759 M. Penisbatan desa Syawkân yang melekat pada dirinya bukan pengertian yang sebenarnya, karena domisili dia dan para leluhur serta kerabatnya bermukim di 'Adna Syawkân atau Hijrah Syawkân yang letaknya dengan desa Syawkân dibatasi oleh gunung yang tinggi dan besar. Karena kedekatan letak desa dan pemudahan penyebutan inilah, maka dia mendapat predikat Al-Syawkani. Desa Syawkân yang jaraknya dengan kota San'a sejauh perjalanan satu hari dengan berjalan kaki dihuni oleh suku Shahamiyah, termasuk salah satu kabilah Khawlan. Sebelum kelahirannya, orang tuanya tinggal di kota San'a. Ketika musim gugur, mereka pulang ke Syawkân, kampung asal mereka dan pada

waktu itulah, Al-Syawkani lahir . Dan tidak lama setelah itu, ia dibawa oleh orang tuanya kemabli ke San'a.<sup>35</sup>

Adapun tahun kelahiran sebagaimana telah disebutkan oleh 'Abd Allâh al-Musthafâ al-Marâghî dalam karyanya, *al-Fatḥh al-Mubîn fî Thabaqât al-Ushûliyyîn* menyebutkan bahwa Al-Syawkani dilahirkan pada tahun 1172 H. Informasi ini senada dengan penuturan Aḥmad Amin dalam karyanya, *Zu'amâ al-Ishlâḥ fî al-'Ashr al-Hadîts*, dan penulis biografi dalam pengantar karya Al-Syawkani *Nayl al-Awthâr*.<sup>36</sup> Adapaun kewafatan al-Syawkani sebagaimana yang dikemukakan oleh muridnya, Muhammad Zabarrah al-Yamani, bahwa Al-Syawkani meninggal di kota San'a pada hari Rabu, tanggal 27 Jumadil Akhir tahun 1250 H, atau bertepatan dengan tahun 1834 M.<sup>37</sup>

Al-Syawkani menyandang berbagai gelar kehormatan, yaitu antara lain *Syeikh al-Islâm* (guru Besar Islam), *Imâm*

---

<sup>35</sup> Al-Syawkani, *al-Badr al-Thâli' bi Maḥsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*, Juz II, h. 214; dan lihat pula Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrân*, Juz II, h. 285

<sup>36</sup> 'Abd Allâh Musthafâ al-Marâghî, *al-Fatḥh al-Mubîn fî Thabaqât al-Ushuliyyîn*, (t.tp: Muhammad Amin Damaj wa Syirkah, 1974 M), Juz III, h. 144; Aḥmad Amin, *Zu'amâ al-Ishlâḥ fî al-'Ashr al-Hadîts*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1965 M), h. 21; dan lihat pula penulis biografi Al-Syawkani dalam kitab haditsnya, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqâ al-Akhbâr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983 M), Juz I, h. kaf . Dalam pengantar kitab *Nayl al-Awthâr*, penyebutan tahun kelahiran Al-Syawkani tahun 1172 H tidak sama dengan kitab Al-Syawkani sendiri, *al-Badr al-Thâli' bi Maḥsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*, yang menyebut tahun 1173 H, padahal penulis biografi Al-Syawkani dalam kitab *Nayl al-Awthâr* mengambil sumber dari kitab *al-Badr al-Thali'*. Di sini muncul kemungkinan, yaitu kurang cermat pengutipan, atau kesalahan pencetakan .

<sup>37</sup> Muḥammad Zabarrah al-Yamani, *Nayl al-Wathr*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiyyah, 1350 H), h. 303; bandingkan dengan biografi Al-Syawkani dalam pengantar karya tafsir Al-Syawkani, *Fatḥh al-Qadîr al-Jâmi' bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, selanjutnya disebut *Fatḥh al-Qadîr*, (Beirut: Maḥfuzh al-'Ilm, t.th), Juz I, h. 4; dan informasi tarjamah Al-Syawkani oleh Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrân*, Juz II, h. 286

*A'imma wa Mufti al-Ummah* (pemimpin para pemimpin dan pemberi fatwa umat Islam), *Qâmi' al-Mubtadi'in* (pemberantas orang-orang bid'ah), *Qâdi al-Qudât Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Hakim Agung aliran Sunnah wa al-jamaah), *Bahr al-'Ulûm wa Syams al-Fuhûm* (samudra ilmu pengetahuan, dan tajam pemahaman), dan *Nâshir al-Sunnah* (Pembela Sunnah).<sup>38</sup> Gelar-gelar yang disebutkan di atas mengindikasikan bahwa Al-Syawkani adalah seorang ulama yang cerdas, tegas dan disegani, panutan umat, pembela kebenaran dan memberantas perilaku-perilaku bid'ah dan taqlid buta, sehingga tidak mengherankan apabila ia dikategorikan sebagai salah satu tokoh pembaru Islam pada abad ke delapan belas masehi.

Ketekunan dan semangat besar Al-Syawkani dalam membaca dan menimba ilmu telah dapat mengantarkannya menjadi seorang ulama terpandang dan tokoh yang dihormati. Dari aspek inilah, dalam usia yang masih muda, kurang dua puluh tahun, ia telah menjadi panutan masyarakat dan kerap kali ia diminta oleh masyarakat kota San'a dan sekitarnya untuk memberikan fatwa dalam berbagai masalah keagamaan, sementara pada saat itu, guru-gurunya masih hidup, sehingga ia akhirnya menjadi mufti besar yang dikagumi di kota itu, bahkan selaras dengan laju perkembangan intelektualnya, Al-Syawkani yang menginjak usia kurang tiga puluh tahun telah mampu melakukan ijtihad secara mandiri, terlepas dari ikatan madzhab Zaydi yang dianutnya sebelum itu.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Al-Syawkani dalam pengantar kitab tafsirnya, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 4; dan perhatikan pula *Husayn al-Dzahabî, al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz II, h. 285

<sup>39</sup> Ibrahim Ibrâhim Hilal, *Walayah Allah wa Tharîqu Ilayhâ*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-*Haditsah*, t.th), h. 30-33; dan Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 5-6

Kapasitas intelektual Al-Syawkani yang terus meningkat dan ditambah dengan keperibadian yang tulus telah menaikkan pamor ketokohan Al-Syawkani di kalangan ulama, dan kemudian mengantarkan dirinya kepada kedudukan yang terhormat dalam jajaran lembaga yudikatif melalui penunjukkan atas dirinya untuk menjabat sebagai Hakim Agung (*al-Qâdhi al-Kabîr*, *al-Qâdhi al-‘Âm*). Ketika dia diangkat menjadi Hakim Agung (*al-Qâdhi al-Kabîr*), pada masa pemerintahan al-Imâm al-Manshûr bi Allâh ‘Alî ibn ‘Abbâs (1151-1224 H), usinya masih relatif muda, yakni tiga puluh enam tahun. Jabatan hakim ini didudukinya sampai pada masa pemerintahan dua imam sesudah al-Manshûr, yakni al-Imâm al-Mutawakkil ‘ala Allâh Aḥmad ibn ‘Alî ibn ‘Abbâs (1170-1231 H) dan al-Mahdi ‘Abd Allâh (1208-1251 H); dan ketika Al-Syawkani meninggal dunia, ia masih memegang jabatan Hakim tersebut pada tahun 1250 H/1834 M.<sup>40</sup>

Sebagai hakim, Al-Syawkani sering pula dipercaya untuk bertindak menjadi sekretaris Imam. Dalam kedudukan demikian, ia pernah ditugaskan antara lain untuk menjalin hubungan baik lewat surat-menyurat dan saling mengirim utusan dengan Syarif Mekkah yang beraliran syi’ah dan

---

<sup>40</sup> Al-Syaukani, *Fatḥh al-Qadîr*, Juz I, h. 6-7. Al-Syaukani menyebutkan bahwa ia diangkat sebagai *al-Qâdhi al-Kabîr* (Hakim Agung) ketika ia berusia antara tiga puluh dan empat puluh tahun. Lihat karyanya, *al-Badr al-Thâli’ bi Mahâsin man Ba’d Qarn al-Sâbi’*, Juz II, h. 224. Akan tetapi di tempat lain, ia menyebutkan secara jelas bahwa ia diangkat untuk menduduki jabatan Hakim Agung pada usia tiga puluh enam tahun, yaitu dimulai pada bulan Rajab 1209 Hijriyyah. Lihat dalam karya yang sama, *al-Badr al-Thâli’ bi Mahâsin man Ba’d Qarn al-Sâbi’*, Juz I, h. 464. Dari dua informasi dengan sumbernya sama ini kemungkinan yang paling mendekati kebenaran adalah usia beliau menjelang empat puluh tahun, suatu usia di mana seseorang menurut ilmu kejiwaan mencapai taraf yang stabil dan konstan dalam pemikiran dan tindakan, mengingat tugas hakim agung sangat berat dalam tugas-tugas memutuskan berbagai perkara hukum yang berkembang saat itu.

berpaham tradisional dalam pemahaman keagamaan, Ghâlib Ibn Musâ'id (w. 1231 H), yang mempunyai hubungan kerjasama baik dengan Imam al-Manshûr.<sup>41</sup> Di samping itu, ia juga menjalin hubungan surat-menyurat dengan keluarga Sa'ûd, penguasa Nejd, yang kemudian mendirikan kerajaan Saudi Arabia. Dalam surat-menyurat dengan keluarga Sa'ûd, ia lebih banyak berkomentar tentang gerakan dakwah yang dilakukan oleh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1115-1206 H), yang kemudian dikenal sebagai pendiri gerakan Wahabi, dalam memurnikan akidah, membasmi bid'ah, dan memusnahkan khurafat, yang didukung oleh keluarga Sa'ûd. Al-Syawkani, sebagai seorang ulama yang membenci taqlid buta, kemusyrikan, bid'ah dan khurafat, menyambut baik peran yang dimainkan keluarga Sa'ûd dalam membantu dakwah kaum Wahhabi.<sup>42</sup>

Akan tetapi, Al-Syawkani sekalipun senantiasa sibuk dalam kesehariannya dengan urusan pemerintahan dan

---

<sup>41</sup> Lihat, Al-Syawkani, *al-Badr al-Thâli' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sabi'*, Juz II, h. 8-23. Syarif Ghâlib penguasa Hijaz yang berpaham tradisional selalu bersebrangan dengan penguasa Nejd yang dipimpin oleh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb yang membawa angin segar pada pemurnian ajaran Islam dengan cara memberangus segala macam bid'ah, khurafat dan tahayyul. Syarif Ghâlib akhirnya dapat dikalahkan sesudah melalui peperangan yang bertubi-tubi dengan melibatkan beberapa kelompok suku Arabia. Penguasa Nejd ternyata mendapat dukungan dari berbagai suku yang simpati kepadanya, karena ajaran-ajaran murninya dapat diterima oleh hampir semua suku di Arabia, sehingga berpengaruh pada dukungan politik kepada 'Abd al-Wahhâb. Di samping itu, dukungan pemerintahan pusat Turki Usmani yang sedang ditimpa masalah intern dan ekstern mulai melemah kepada Syarif Ghâlib di Mekkah. Lihat penjelasan secara rinci masalah ini pada disertasi Badri Yatim, yang sudah dibukukan, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci: Hijaz (Mekah dan Madinah 1800-1925)*, (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 108-117, pada sub bab "Kekuasaan Dinasti Saudi I di Hijaz".

<sup>42</sup> Mu'ammad Zabarah al-Yamani, *Nayl al-Wathr*, Juz II, h. 299-302, dan periksa pula Al-Syawkani, *al-Badr al-Thâli' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sabi'*, Juz II, h. 6-8

peradilan, ia tetap melakukan tugas-tugas keilmuannya, yakni mengajar, meneliti dan menulis. Memang ia adalah seorang penulis yang luar biasa produktif dalam beragam disiplin ilmu, khususnya ilmu keagamaan, dan karena itu, ia adalah yang terbesar di antara sekian pemikir ilmiah pada masa hidupnya, sehingga pada namanya tersemat atribut *farîd al-‘ashr wa sâhib al-tashânîf allatî lam yasbiq ila mitsliha* (satu-satunya tokoh yang mumpuni pada masanya dan memiliki beragam karya ilmiah yang tidak ada karya yang setara dengan ulama sebelumnya). Produktifitas Al-Syawkani dalam menulis terlihat dari karya tulisnya yang banyak. Menurut penelitian Ibrahim Ibrahim Hilal menyebutkan bahwa sebanyak 193 buku karya Al-Syawkani, yang tersebar di berbagai perpustakaan, baik di Yaman sendiri maupun di luar Yaman.<sup>43</sup> Sementara itu, menurut survei terakhir yang dilakukan oleh ‘Abd Allâh Numsuk dari Universitas Muḥammad ibn Sa’ud, Riyad, menunjukkan bahwa jumlah karya Al-Syawkani yang telah ditemukan mencapai 278 judul buku, yang sebagian besar masih merupakan manuskrip, dan diperkirakan masih ada tujuh puluh naskah lagi yang belum ditemukan.<sup>44</sup> Dengan demikian, terdapat 248 judul buku karya Al-Syawkani, yang diantaranya

---

<sup>43</sup> Ibrâhîm Ibrâhîm Hilal, *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, (Kairo: al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1971 M), h. 29-48; dan *Walayah Allah wa al-Tariq ilayhâ*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, t.th), h. 34-35

<sup>44</sup> Lihat ‘Abd Allah Numsuk, *Manhâj al-Imâm Al-Syawkani fi al-‘Aqîdah*, (Riyadh: Dâr al-Qalam wa al-Kitâb, 1994 M), h. 100. Dalam berbagai tulisan tentang Biografi Al-Syawkani, disebutkan jumlah karya beliau yang jumlahnya sesudah dihitung sebanyak kurang lebih enam puluh buah karya, dalam bentuk buku, kitab, makalah dan risalah dengan kandungan yang beragam, yakni akhlak, fikih, usul fikih, tafsir, akidah dan adab diskusi. Dari jumlah itu tidak semuanya sudah dicetak dan beredar di kalangan Islam, mengingat karya beliau kebanyakan masih dalam bentuk manuskrip (*makhthûth*) yang perlu diteliti ulang tulisannya. Lihat lebih lanjut tarjamah Al-Syawkani dalam karyanya, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 7-8 dalam judul “Dzîkr Mu‘allafâtih”.

terdapat beberapa buku yang ditulis berjilid-jilid, seperti *Nayl al-Awthâr*, yang terdiri atas empat jilid tebal atau sembilan jilid ukuran kecil.

Karya-karya ilmiah Al-Syawkani yang disebutkan oleh dia sendiri dalam karyanya, *al-Badr al-Thâli' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'* terdapat sembilan puluh lima judul, termasuk dua buah karya yang sedang ditulisnya, yakni kitab tafsir, *Fath al-Qadîr al-Jâmi' bayna Fannay al-Riwâyah wa Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, dan karya usul fikih-nya, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*.<sup>45</sup> Kedua karya ini dipandang paling monumental, ditinjau dari aspek kajian-kajiannya yang mendalam melalui pergulatan keilmuan yang serius, sistematis dan rasional sehingga kedua kitab ini menjadi parameter dalam penentuan kriteria tingkatan mujtahid. Di samping itu, kedua kitab ini sering menjadi rujukan ulama dalam menulis tafsir dan fikih pada masa modern ini, dan juga sudah banyak dikaji di berbagai lembaga pendidikan Islam seperti pesantren dan perguruan tinggi Islam, yang pada gilirannya memberikan implikasi pada wacana pemikiran kaum intelektual muda masa sekarang ini.

Di antara karya-akarya Al-Syawkani adalah sebagai berikut: (1) *al-Badr al-Thâli' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*. Karya ini berisi biografi sejumlah ulama yang hidup sesudah abad ke delapan hijriyyah sampai abad ke dua belas hijriyyah, termasuk di dalamnya terkandung otobiografinya sendiri. Karya ini diterbitkan oleh Mathba'ah al-Sa'âdah, Kairo, 1348 H, yang kemudian diberi anotasi oleh muridnya,

---

<sup>45</sup> Lihat Al-Syawkani, *al-Badr al-Thâli' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*, Juz II, h. 219-223

Muhammad Zabarah al-Yamani, dan diterbitkan oleh Penerbit Dâr al-Ma'rifah, Beirut, tanpa keterangan tahun penerbit; (2) *al-Darari al-Mudhî'ah*. Karya ini mengandung hukum Islam (*fiqh*) yang berupa komentar Al-Syawkani atas karyanya yang lain, dengan judul *al-Durar al-Bahiyyah*. Kitab ini telah diterbitkan oleh Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987 M; (3) *al-Dawa' al-'Ajil Daft' al-'Aduwwa al-Shâ'il*. Karya ini mengandung faktor-faktor munculnya kemerosotan di dunia Islam pada masanya, baik kemerosotan intelektual, moral maupun keagamaan serta pandangan-pandangan penulisnya tentang formula yang diperlukan untuk membangkitkan kembali kejayaan Islam, dengan cara membersihkan akidah dan menghidupkan kembali ijtihad yang sudah terkunci rapat. Karya ini kemudian diterbitkan oleh Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1930 M dan dijadikan satu jilid dengan tujuh karyanya yang lain, dengan judul, *al-Rasâ'il al-Salafiyyah fi Ihyâ' Sunnah al-Khayr al-Bariyyah Shalla Allah 'Alayh wa Sallam*. Tujuh karyanya yang lain adalah: *Syarh al-Shudûr, Raf' al-Raibah, Irsyâd al-Sâ'il, al-Tuhaf fi Madzâhib al-Salaf, Kasyf al-Syubhât, al-Qawl al-Mufîd*, dan *al-Durar al-Nadhîd*; (4) *al-Durar al-Nadhîd fi Ikhlâsh Kalimah al-Tawhîd*. Karya ini memiliki bobot tinggi dalam pemurnian akidah, karena berisi unsur-unsur dan nilai-nilai akidah salaf yang sudah hilang pada masanya, serta kecaman dan tentangan keras terhadap perbuatan musyrik yang hampir sudah menjalar di permukaan bumi Islam. Karya ini telah diterbitkan oleh al-Mathba'ah al-Muniriyyah, Kairo, 1351 H.; (5) *al-Durar al-Bahiyyah*. Kitab ini berisi hukum Islam (*fiqh*) yang ringkas, padat dan mencakup berbagai masalah hukum, dan kemudian diterbitkan bersama komentarnya, *al-Darari al-Mudhî'ah* oleh Mathba'ah



Mishr al-Hurrah, Kairo, 1328 H. Karya ini telah dikomentari pula oleh Sayyid Muḥammad Shidiq Khan Bahadur (w. 1307 H/1889 M) dengan karyanya, *al-Rawdhah al-Nadyah Syarḥ al-Durar al-Bahiyyah*; (6) *Fath al-Khalâq fî Jawâb Masâ'il 'Abd al-Razzâq*. Karya ini, merupakan jawaban Al-Syawkani terhadap seratus masalah menyangkut ilmu mantik, yang dikemukakan oleh seorang yang bernama 'Abd al-Razzâq. Sampai sekarang buku ini belum diterbitkan; (7) *Fath al-Qadîr al-Jâmi' Bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*. Karya tafsir ini akan menjadi pembahasan dan kajian tersendiri dalam bab berikutnya; (8) *al-Fawâ'id al-Majmû'ah fî Ahâd al-Mawdhû'ah*. Karya ini berisi koleksi hadis-hadis mawdu' yang disertai kritikan dari penulisnya. Kitab ini pernah diterbitkan di India, tahun 1203 H, kemudian diterbitkan di Kairo oleh percetakan Mathba'ah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, tahun 1380 H / 1960 M; (9) *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*. Kitab ini mengandung metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*) yang isinya ringkas dan padat. Berbeda dengan karya-karya usul fikih sebelumnya, dalam karya ini Al-Syawkani memaparkan dalil-dalil fikih secara komparatif, yang diiringi dengan kritikan-kritikannya terhadap berbagai pandangan para pakar usul fikih terdahulu. Karya ini telah diterbitkan oleh beberapa penerbit di Mesir dan Beirut, yang sudah beredar di berbagai lembaga pendidikan Islam, Indonesia, sehingga tidak heran apabila kitab ini menjadi santapan para santri di pesantren; (10) *Irsyâd al-Tsiqah ilâ Taffaluq al-Syarâ'i 'alâ al-Tawhîd wa al-Mî'ad wa al-Nubuwwah*. Karya ini memaparkan kesamaan persepsi agama-agama samawi tentang tauhid, eksistensi kenabian dan hari kebangkitan. Karya ini telah diterbitkan oleh penerbit Dâr

al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, Kairo, 1395 H.; (11) *Kasyf al-Syubuhât ‘an al-Mutasyâbihât*. Karya ini membicarakan tentang halal dan haram, yang diiringi dengan berbagai dalil baik ‘aqliyyah maupun naqliyyah. Kitab ini sudah diterbitkan oleh penerbit Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1348 H 1930 M. ; (12) *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqâ al-Akhhbâr*. Karya besar di bidang hadis ini berisi komentar Al-Syawkani yang luas terhadap kitab hadis hukum, *al-Muntaqâ al-Akhhbâr* oleh Abû al-Barakat ‘Abd al-Salâm ibn Taymiyyah (w. 652 H). Karya ini merupakan kajian komprehensif tentang hukum Islam yang di dalamnya terdapat ijtihad-ijtihad Al-Syawkani yang cemerlang dan orisinal serta sering berbeda dengan madzhab yang empat. Menurut keterangan Al-Syawkani, bahwa karyanya ini telah dibaca oleh beberapa gurunya, antara lain: ‘Abd al-Qadîr ibn Ahmad al-Kawkabanî dan al-Hasan ibn Ismâ’il al-Maghribî. Kitab ini sudah diedarkan oleh berbagai penerbit, diantaranya: Dâr al-Fikr, Beirut, 1983 M, dan Syirkah Maktabah wa Mathba’ah al-Babî al-Halabî wa Awlâdih, Mesir, tanpa tahun serta kitab ini sudah tidak asing lagi di kalangan pengkaji hukum Islam, bahkan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia; (13) *al-Qawl al-Mufîd fi Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*. Format karya ini dalam bentuk dialog yang menyangkut hukum ijtihad dan taqlid. Karya ini telah diterbitkan oleh Mathba’ah al-Ma’had, Kairo, 1340 H, dan sudah diedit oleh Ibrahim Ibrahim Hilal dengan judul *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, yang diterbitkan oleh penerbit Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, Kairo, 1979 M.; (14) *al-Sâil al-Jarrar al-Mutadaffaq ‘ala Hadâ’iq al-Azhâr*. Karya di bidang fikih ini berisi komentar Al-Syawkani atas fikih Zaydi yang sangat populer, al-Azhâr, karya Ahmad ibn Yahya

ibn al-Murthadhâ ibn al-Husayn al-Mahdi, salah seorang Imam Zaydiyyah di Yaman. Menurut Hilal, karya Al-Syawkani ini kendatipun berupa komentar atas karya lain, namun sarat dengan kritik-kritik Al-Syawkani atas penulis al-Azhâr dan mengandung ijtihad-ijtihad yang brilian. Naskahnya terdapat tiga, dan ketiganya terdapat di perpustakaan kota San'a; naskah pertama sebanyak dua jilid, jilid pertama setebal 585 halaman, dan jilid kedua 604 halaman; naskah kedua sebanyak satu jilid yang ditulis tahun 1241 H; dan naskah ketiga satu jilid yang ditulis oleh Al-Syawkani sendiri. Sekarang telah diterbitkan dalam dua jilid, namun belum menampilkan karya tersebut secara utuh dan sempurna; (15) *Syarh al-Shudûr fi Tahrim Raf' al-Qubûr*. Dalam karya ini terlihat, bahwa Al-Syawkani tidak menyukai kultus individu terhadap orang-orang besar dengan memperindah makam-makam mereka seperti yang biasa dilakukan oleh orang-orang Syi'ah dan para penganut sufi buta terhadap makam-makam mursyid mereka yang dianggap memberikan barakah pada masa itu. Dari tulisan ini, tampaknya, Al-Syawkani lebih dekat kepada kaum salaf dari pada kaum Syi'ah; (16) *Risâlah al-Tuhaf fi Madzâhib al-Salaf*. Tulisan yang sederhana ini berisi pembahasan sifat-sifat Allah menurut akidah ulama salaf; (17) *Tuhfah al-Dzâkirîn fi Syarh 'Uddah al-Hishn al-Hashin*. Karya ini merupakan komentar Al-Syawkani atas buku koleksi dzikir dan do'a, karya al-Jazari, 'Uddah al-Hishn al-Hâshin. Pertama kali buku ini diterbitkan oleh penerbit Mathba'ah Musthafa al-Bâbi al-Halabi, tahun 1348 H, kemudian diterbitkan oleh Dâr al-Fikr, Beirut, 1408 H/1988 M.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Karya-karya ilmiah Al-Syawkani lebih lanjut lihat kitab tafsirnya, *Fath al-*

Di samping karya-karya di atas yang sudah diterbitkan, masih banyak karya Al-Syawkani dalam bentuk risalah atau tulisan-tulisan ringkas yang masih dalam bentuk manuskrip, yaitu diantaranya adalah: *Risâlah fî Ikhtilâf al- 'Ulama fî Taqdîr Muddah al-Nifas*; *Risâlah fî al-Radd 'alâ al-Qâ'il bi Wujûb al-Tahiyyah*; *al-Qawl al-Shâdiq fî Hukm al-Imâm al-Fâsiq*; *Risâlah fî Hadd al-Safar alladzî Yajibû ma'a Qashr al-Shalah*, *Risalah fî Ijbâr al-Yahud 'alâ al-Itiqâth al-Ijbâl*; *Risâlah fî Wujûb Tawhîd Allah 'Azza wa Jalla*, *Risâlah al-Maqâlah al-Fakhirah fî Ittifâq al-Syarâi'i 'ala Itsbât al-Dâr al-Âkhirah*; *al-Tawdîkh fî Tawattur ma Ja'a fî al-Mahdi al-Muntadhar wa al-Dajjâl wa al-Masîh*, *Risâlah fî Hukm al-Ittishâl bi al-Salâtin* dan *Risâlah Bughyah al-Mustafîd fî al-Radd 'alâ man Ankara al-Ijtihâd min Ahl al-Taqlîd*.<sup>47</sup>

Karya-karya ilmiah Al-Syawkani tersebut di atas mencerminkan keluasan ilmu dan intensitas ketekunannya dalam mengkaji dan menggeluti bidang-bidang keilmuan tersebut. Dari aspek ini, terlihat betapa besar peran Al-Syawkani dalam menghidupkan kegiatan ilmiah di kalangan intelektual, terutama dalam upaya menghidupkan kembali semangat ijtihad di kalangan umat Islam.

Dengan memahami kapasitas keilmuan yang mumpuni pada diri Al-Syawkani, maka secara mudah dapat diyakini keterangan para penulis biografi yang menyatakan bahwa Al-Syawkani dan sebagian karya-karyanya telah dikenal secara

---

*Qadîr*, Juz I, h. 7-8; dan *Nayl al-Awthâr*, Juz I, h. shad-shin; dan bandingkan pula dengan Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum di Indonesia*, h. 60-63

<sup>47</sup>Lihat pula Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II, h. 285-286; dan Al-Syawkani dalam, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 7

luas, baik sewaktu ia masih hidup maupun sesudah ia meninggal, sehingga tidak mengherankan apabila para peminat ilmu dari kalangan pelajar, mahasiswa dan staf pengajar (*al-syuyûkh*) berdatangan ke negeri Yaman, untuk menimba dan menyadap ilmu dari tokoh besar ini. Menurut pengakuan Al-Syawkani bahwa setiap hari, ia dapat mengajarkan sepuluh mata kuliah kepada para pelajar dan mahasiswanya dalam beragam ilmu, antara lain: tafsir, hadis, usul fikih, nahwu sharaf, ma'ani, bayan, *jadâl* (metode diskusi), dan '*arudh* (seni mengarang puisi).<sup>48</sup>

Al-Syawkani tumbuh, berkembang dan terdidik dalam tradisi mazhab Zaydi, suatu madzhab yang lebih dekat kepada madzhab-madzhab fikih Ahl al-Sunnah dibandingkan kepada madzhab-madzhab Syi'ah. Muḥammad Abû Zahrah menyebutkan bahwa dalam bidang muamalah, madzhab Zaydi dekat dengan madzhab Hanafi; apalagi Imam Abu Hanifah pernah berguru kepada Imam Zayd. Ayahnya sendiri adalah salah seorang ulama yang terkenal dalam madzhab Zaydi.<sup>49</sup> Diturunkan sendiri bahwa ia telah hafal kitab al-Azhâr, kitab fikih yang populer di kalangan madzhab Zaydi, ketika usia masih kecil, kemudian berkali-kali pula, ia menamatkan *syarḥ al-Azhâr* di bawah bimbingan beberapa syekh, yaitu ayahnya sendiri, 'Abd al-Rahmân ibn Qâsim al-Madani, Aḥmad ibn 'Âmir al-Hadâ'i, Aḥmad al-Jarrazi, dan 'Abd al-Qadîr ibn Aḥmad al-Kawkabanî.

---

<sup>48</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 6

<sup>49</sup> Al-Syawkani, *al-Badr al-Thâli' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*, Juz II, h. 215-217; dan lihat pula, biografi Al-Syawkani dalam kitab tafsirnya, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 6

Meskipun demikian, Al-Syawkani juga mempelajari beberapa kitab di luar madzhab Zaydi. Menurut pengakuannya sendiri bahwa ia mengkaji kitab usul fikih, *al-Risâlah*, karya al-Syâfi'i, *Syarh Jami' al-Jawâmi'*, karya al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Mahallî (w. 864 H) dan hadis-hadis yang berkaitan hukum, *Bulûgh al-Marâm*, karya Ibnu Hajar al-'Asqalâni (w. 852 H) kepada gurunya, al-Hasan ibn Ismâ'il al-Maghribî. Demikian pula, ia mempelajari *Syarh Shahîh al-Bukhârî*, yang berjudul *Fath al-Bâri*, karya al-'Asqalâni, pada al-Kawkabani. Selain yang disebutkan di atas, masih banyak lagi literatur-literatur Sunni yang dipelajari Al-Syawkani, baik secara otodidak maupun langsung dibimbing oleh para gurunya.<sup>50</sup> Oleh karena itu, tidak heran apabila pandangan-pandangan Al-Syawkani terlihat lebih luas dan merdeka, tanpa terikat dengan madzhab tertentu, sekalipun dia secara kultural dibesarkan dalam tradisi madzhab Zaydi.

Dalam bidang teologi, tidak selamanya sepaham dengan aliran Mu'tazilah yang dipegang oleh madzhab Zaydi, tetapi ia lebih dekat dengan aliran salaf. Hal semacam ini tampak ketika Al-Syawkani terlibat dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyâbihât*, yang cenderung memegang pengertian tekstual, tanpa memberikan penakwilan lebih detail dan menggunakan pemikiran rasional-filosofis, tetapi ia menyerahkan tentang caranya (*al-kayf*) secara detail kepada Allah. Lebih jauh, sesudah menyebutkan ayat berikut ini:

---

<sup>50</sup> Al-Syawkani, *al-Badr al-Thâlî ' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*, Juz II, h. 217

Sesungguhnya Tuhan kamu adalah Allah telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu bersemayam di atas ‘arasy. (Q.S. al-Arâf: 54)

Al-Syawkani berkomentar dengan kata-kata berikut ini:

Sesungguhnya para ulama telah berbeda pendapat tentang makna ini (Tuhan bersemayam di atas ‘arasy) atas empat belas macam pendapat; dan pendapat yang paling benar dan paling dekat dengan seharusnya ialah paham salaf yang saleh, yaitu bahwa Allah bersemayam, tanpa diketahui caranya, tetapi dalam proporsi yang layak dengan-Nya serta dalam ketransendenan-Nya dari segala yang tidak boleh atas diri-Nya<sup>51</sup>

Itulah salah satu contoh pandangan Al-Syawkani dalam bidang teologi, yang cenderung kepada paham aliran salaf. Dari sisi ini, terlihat bahwa Al-Syawkani tidak dapat lagi dimasukkan dalam kelompok Zaydi yang mengikuti paham Mu’tazilah.

Dalam bidang fikih, sejak kurang lebih tiga puluh tahun, Al-Syawkani telah merasa dirinya mampu untuk melakukan ijtihad sendiri, tanpa merasa terikat dengan madzhab Zaydi maupun madzhab-madzhab lain dalam menetapkan suatu hukum. Menurut keyakinannya, yang mengikat seorang dalam berijtihad hanyalah Alquran dan Sunnah, karena keduanya dipandang sebagai sumber pengambilan hukum. Di samping itu, Al-Syawkani berpendapat bahwa seseorang yang telah mampu melakukan ijtihad, wajib baginya berijtihad.

---

<sup>51</sup> Al-Syawkani, *Fatḥh al-Qaḍîr*, Juz II, h. 211. Pemikiran semacam ini mirip dengan pandangan Ibnu Taymiyyah dan para pengikutnya tentang penakwilan ayat-ayat yang mutashâbihât yang mengikuti pendapat ulama salaf. Pendapat Ibnu Taymiyyah ini lebih lanjut lihat karyanya, *Muqadimmah fi Ushûl al-Tafsîr*, yang diterjemahkan menjadi *Pengantar Ilmu Tafsir*, oleh Su’adi Sa’ad, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989 M), h. 7-25

Sebaliknya, ia sangat membenci terhadap seseorang yang selalu taqlid. Ketika menjawab keraguan yang banyak muncul di tengah-tengah masyarakat tentang kewajiban ijtihad, Al-Syawkani mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan ijtihad bukanlah harus mencapai derajat mujtahid, tetapi mempelajari suatu masalah dari seorang ulama dengan dalil-dalinya secara jelas, berupa riwayat. Jadi, seseorang yang belum mencapai derajat mujtahid, harus mengamalkan sesuatu atas dasar dalil. Perbuatan demikian, bukan disebut sebagai taqlid, tetapi termasuk bagian dari ijtihad, karena menurutnya, taqlid adalah selalu mengikuti *ra'yu* seseorang, tanpa disertai dalil agama<sup>52</sup>.

Semangat Al-Syawkani untuk memberantas sikap taqlid terlihat ketika menafsirkan ayat berikut ini:

Mereka menjadikan pendeta-pendeta dan paderi-paderi mereka sebagai Tuhan selain Allah, dan juga mempertuhankan al-Masih putra Maryam. Padahal mereka samasekali tidak diperintahkan kecuali menyembah Tuhan Yang Maha Esa; Tidak ada Tuhan kecuali Dia. Maha Suci Tuhan dari apa yang mereka sekutukan. (Q.S. al-Tawbah: 31)

Menurut al-Syawkani, ayat ini mencela setiap orang yang memiliki hati dan pemikiran, mampu menyimak penjelasan serta dapat membuktikan, tetapi dalam tindakannya selalu bertaqlid kepada tokoh-tokoh terdahulu dalam ajaran agama serta selalu menomorduakan Alquran dan Sunnah atas pendapat para imam sebelumnya. Orang-orang yang selalu bermadzhab kepada imamnya tanpa melakukan reserv,

---

<sup>52</sup> Lihat Al-Syawkani, *al-Qawl al-Mufid fi Adillah al-Ijtihad wa al-Taqiid*, dalam karya himpunan Ibrahim Ibrahim Hilal, *al-Imâm Al-Syaukani wa al-Ijtihad wa al-Taqiid*, (Kairo: al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979), h. 125



sehingga mengabaikan Alquran dan Sunnah adalah perilaku orang-orang Yahudi dan Nashrani yang menjadikan pendeta-pendeta dan paderi mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah, karena walaupun mereka tidak menyembahnya, tetapi mereka mengharamkan apa yang mereka haramkan dan menghalalkan apa yang mereka halalkan. Praktek semacam inilah yang dilakukan umat Islam pada umumnya, persis seperti apa yang dilakukan orang-orang Yahudi dan Nashrani.<sup>53</sup>

Dari pandangan beliau di atas, nampak dengan jelas bahwa ia ingin dalam menetapkan hukum, atau dalam menafsirkan ayat-ayat hukum tidak terikat oleh pendapat-pendapat yang sudah berkembang selama ini, baik dalam kitab-kitab hukum, maupun dalam tradisi praktek keseharian yang sudah berlangsung di masyarakat dan diakui keabsahannya. Ia menolak penerimaan begitu saja atau taqlid terhadap otoritas aliran-aliran abad pertengahan, bahkan dia sendiri mendakwakan diri sebagai mujtahid mutlak. Bahwa ia terpengaruh secara mendalam oleh pemikiran-pemikiran Ibnu Taymiyyah yang mengilhami ajaran-ajaran Wahhâbi dapat dilihat dengan jelas dalam karya hadisnya, *Nayl al-Awthâr* yang merupakan sebuah komentar atas kitab hukum karya kakek Ibnu Taymiyyah, Majdudîn Ibnu Taymiyyah. Sebagaimana ia mengakui dalam pengantarnya, bahwa

---

<sup>53</sup> Al-Syawkani, *Fatḥh al-Qadîr*, Juz I, h. 237. Komentar Al-Syawkani di atas, dipandang oleh sebagian pengamat tafsir, berlebihan dalam sikapnya terhadap taqlid, karena tidak setiap orang mampu berjihad dan ber-istinbat hukum, mengingat pekerjaan itu harus dilakukan oleh orang yang sudah yang memiliki dan mumpuni keilmuannya. Lihat Mahmud Basûni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perekenalan Dengan Metodologi Tafsir*, terj. H.M. Mochtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, (Bandung: Pustaka, 1987 M), h. 241-242

Madjduddin Ibnu Taymiyyah merupakan sumber bagi sebagian besar ulama dalam masalah hukum.<sup>54</sup>

## Latar Belakang Penyusunan Tafsir Al-Syaukani

Penyusunan tafsir berdasarkan sudut pengambilan sumber penafsiran biasanya dibagi dua aliran besar, yaitu pertama, *tafsîr bi al-ma'tsûr*, yang disebut juga tafsir *riwâyah* atau tafsir *manqûl*. Berdasarkan format pertama ini, maka semua corak tafsir yang menggunakan riwayat sebagai sumber utamanya, atau sebagian besar memanfaatkan riwayat dalam penafsirannya, digolongkan ke dalam jenis *tafsîr bi al-ma'tsûr*, seperti *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, karya Ibnu Jarîr al-Thabârî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, karya Ibnu Katsîr, dan *al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, karya al-Suyûthî; kedua *tafsîr bi al-ra'y* yang juga disebut tafsir *dirâyah* atau tafsir *ma'qûl*. Maka semua penyusunan tafsir yang menggunkan *ra'y* sebagai acuan analisisnya atau sebagian besar penafsiran tersebut produk pemikiran seorang mufassir, dapat dikategorikan sebagai jenis *tafsîr bi al-ra'y*, seperti *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*, karya al-Zamakhshari, *Mafâtîh al-Ghayb*, karya Fakhr al-Râzî, dan *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, karya Abû Su'ûd.<sup>92</sup>

---

<sup>54</sup> Lihat penjelasan Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995 M), h. 148

<sup>92</sup> Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm-Qur'ân*, (Beirut: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tawzi', 1973 M), h. 347-353; Muḥammad 'Alî al-Shabûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: 'Alim al-Kutub, 1985 M), h. 67-155. Menurut al-Shabûnî, faktor kelemahan *tafsîr bi al-ma'tsûr* adalah campur-baur antara riwayat valid dan riwayat non-valid, riwayat yang mengandung cerita israiliyyat banyak yang memuat khurafat yang berlawanan dengan akidah Islam, beberapa pengikut madzhab membawa berita bathil yang disandarkan pada sebagian sahabat senior;

Kedua bentuk penafsiran itu tidak pernah mengenyampingkan riwayat, tetapi keduanya memakainya. Artinya, riwayat bagi kedua bentuk penafsiran itu tetap diperlukan, hanya saja fungsinya berbeda. Pada tafsir *bi al-ma'tsûr*, riwayat dijadikan dasar pijakan dan acuan utama dalam penafsiran, sedangkan pada tafsir *bi al-ra'y* riwayat hanya difungsikan sebagai legitimasi untuk mendukung penafsiran yang diberikan. Akibat perbedaan fungsi tersebut, tafsir *bi al-ma'tsûr* sangat tergantung pada riwayat, dan sebaliknya tafsir *bi al-ra'y* tidak memiliki ketergantungan serupa itu.

Uraian di atas terlihat dengan jelas merupakan latar belakang penyusunan tafsir yang dilakukan Al-Syawkani. Dalam pengantar kitab tafsirnya, ia bahkan memperluas latar belakang penyusunan tafsirnya dengan mengatakan bahwa para penulis tafsir selama ini belum ada yang berusaha menyatukan secara integral dan adil dalam memanfaatkan riwayat dan pemikiran (*ra'y*) ketika penafsiran dilakukan, sehingga mereka terpecah menjadi dua kelompok, yaitu pertama, acuan utama dalam penafsiran hanya mengandalkan riwayat, dan kedua, titik tolak dalam penafsiran adalah kaidah-kaidah bahasa Arab dan pengetahuan rasional sebagai pendukung utama. Dalam

---

dan sebagian berita orang zindiq menyelip ke dalam berita sahabat dan tabi'in yang kemudian muncul ke publik. Sementara tafsir 'aqli, harus memahami delapan masalah pokok, yaitu kontradiksi antara tafsir 'aqli dan naqli, aspek-aspek kontradiksi antar ayat, kontradiksi antar ayat dan hadis, ikhtilaf dan paradoks, faktor-faktor yang memunculkan adanya ikhtilaf, 'ilmu mubhamat, dan penjelasan aspek kesamaran dalam makna susunan Alquran. Lihat lebih lanjut, al-Syeikh Khalid 'Abd al-Rahmân al-'Aq, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, (Beirut: Dâr al-Nagâ'is, 1986 M), h. 189-190. Mengenai pengelompokan kitab-kitab tafsir menjadi tafsir *bi al-ma'tsur* dan *al-ra'y*, lihat penjelasan panjang pada, Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I, h.. 204 dan h. 288-289

kaitan ini, Al-Syawkani ingin memadukan antara dua bentuk penafsiran tersebut secara proposional, tanpa memilah-milah dan mengutamakan salah satu dari dua bentuk penafsiran di atas, sehingga diperoleh produk penafsiran yang memuaskan.<sup>55</sup> Lebih jauh, ia menegaskan

Cara yang aku tetapkan dalam penyusunan tafsir ini, insya Allah, adalah dengan menampakan secara terbuka pada pen-tarjih-an antara penafsiran-penafsiran (terdahulu) yang kontradiktif, apabila memungkinkan dan jelas arah petunjuknya bagiku; dan peganganku (dalam penafsiran) berasal dari keterangan pengertian bahasa Arab, seluk beluk 'irab, dan bayan (retorika) secara penuh; dan juga sangat berkeinginan untuk mendatangkan tafsir yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW., dari para sahabat, dan tabi'in atau tokoh-tokoh besar lainnya yang terpandang.<sup>56</sup>

Pernyataan di atas, menampakan obsesinya untuk memadukan kedua bentuk tafsir tersebut secara intens. Dalam pada itu, Al-Syawkani memanfaatkan referensi kitab-kitab tafsir sebelumnya yang sudah populer, seperti *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, karya Ibnu 'Athiyyah, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, karya al-Thabârî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, karya Ibnu Katsîr, *al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr* karya al-Suyûthî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*, karya al-Zamakhsharî, dan *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, karya al-Qurthûbî.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 12

<sup>56</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 12-13

<sup>57</sup> Lihat Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 13; bandingkan dengan deskripsi Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 389-390 dalam judul "Al-Syawkani wa Tafsîruh" dan al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz II, h. 286

Dengan obsesinya itu, tidak heran apabila dalam akhir mukadimahnyanya, ia menjelaskan alasan pemberian judul yang selaras dengan latar belakang penulisan tafsir dengan nama “*Fath al-Qadîr al-Jâmi’ Bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah fî ‘Ilm al-Tafsîr*”. Dalam kaitan ini, ia menyatakan secara tegas dengan kata-kata berikut ini:

Tafsir ini, walaupun ukurannya tidak begitu besar, tetapi ilmu yang terkandung di dalam tafsir ini banyak, bagian-bagian penafsirannya memenuhi kenyataan, arah tujuan kebenaran telah mengenai sasaran, dan muatan tafsirnya mencakup sesuatu yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir (terdahulu) dari aspek faidah-faidah yang indah, di samping adanya faidah-faidah tambahan dan kaidah-kaidah luar biasa. Apabila engkau senang untuk menangnggap kebenaran ini, maka inilah tafsir yang ditulis di atas permukaan yang mudah, (karena itu) lihatlah tafsir-tafsir yang berpegangan pada riwayat, kemudian coba kembali lagi pandang tafsir-tafsir yang berpegangan pada dirayah (pemikiran), kemudian pikirlah tafsir ini (Fath al-Qadîr) sesudah memandang dua kelompok tafsir di atas, maka ketika itulah subuh bercahya, karena adanya dua mata (penafsiran Alquran dengan dua sumber penting secara integral), sehingga menjadi jelaslah bagimu bahwa kitab ini adalah intisari pilihan, kekaguman yang sungguh-sungguh, modal terbesar bagi pelajar, akhir tujuan para intelektual; karena itu aku beri nama kitab ini dengan sebutan “Fath al-Qadîr al-Jâmi’ Bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr”.<sup>58</sup>

Dengan didukung oleh lingkungan keluarga yang religius, Al-Syawkani menyelesaikan penulisan tafsirnya selama hampir enam tahun. Kitab ini mulai ditulis dan disusun pada bulan Rabi’ al-Akhir tahun 1223 H dan selesai pada bulan Rajab tahun 1229 H.<sup>59</sup> Penulisan tafsir yang memakan waktu

---

<sup>58</sup> Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 13

<sup>59</sup> Lihat Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II, h. 286; dan Mahmud Basuni Fuadah, *Tafsir-Tafsir al-Qur’an Perekenalan Dengan Metodologi Tafsir*, h.240; dan perhatikan pula deskripsi biografi Al-Syaukani yang disampaikan

begitu lama dan dalam usia Al-Syawkani yang sudah melebihi lima puluh tahun itu menunjukkan kematangan intelektual penulisnya dan ketelitian, kecermatan serta kehati-hatian dalam penulisan tafsirnya. Tafsir Al-Syawkani ini sesudah diterbitkan oleh Mathba'ah Mushthafa al-Bâbi al-Halabi, Kairo, tahun 1349 H dan Dâr al-Fikr, Beirut, yang jumlahnya sebanyak lima jilid tebal mendapat sambutan positif dan menggembirakan dari kalangan umat Islam, terutama para pengkaji tafsir di seluruh pelosok dunia Islam, tak kecuali Indonesia yang sudah dijadikan rujukan di beberapa pesantren dan lembaga pendidikan tinggi Islam, sehingga tidak heran apabila salah seorang sarjana Kuwait melakukan *ikhthishar* terhadap kitab tafsir tersebut dengan judul, *Zubdah al-Tafsîr min Fatḥh al-Qadîr*, yang kemudian diterbitkan oleh Jam'iyah Ihya' al-Turâts al-Islâmi, Kuwait, tahun 1414 H/ 1994 M.<sup>60</sup>

### **Sistematika dan Metode Penafsiran Al-Syawkani**

Pada umumnya sudah diketahui bahwa Alquran adalah kumpulan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. secara berangur-angsur selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Ia secara konstan dan terkadang eksplisit merespon berbagai situasi kesejarahan yang dihadapi Nabi Muhammad SAW., menjawab berbagai permasalahan yang diajukan para pengikut maupun penentang Nabi, dan

---

dalam pengantar tafsirnya, *Fatḥh al-Qadîr*, h. 13; dan dalam kitab hadisnya yang terkenal, *Nayl al-Awthâr*, Juz I, h. Qaf; dan dalam kitab Karya Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulumûl Qur'ân*, h. 390 pada bagian “ Muallafât Al-Syawkani wa Tafsîruh”; juga secara sepintas laporan tafsir ini, terlihat pada karya Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 61

<sup>60</sup> Lihat penjelasan Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 61

mengomentari berbagai peristiwa yang terjadi sebelum dan pada masa pewahyuannya. Berbagai ajaran utama dan peraturan-peraturan kehidupan pribadi maupun kolektif kaum muslim yang tidak tersusun secara sistematis dalam Alquran diperkenalkan secara gradual, selaras dengan perkembangan komunitas muslim.<sup>61</sup>

Meskipun Alquran yang ada di tangan kita ini, tidak tersusun dalam urutan pewahyuannya, namun sejak abad-abad pertama Islam, para sarjana muslim telah menyadari pentingnya pengetahuan tentang penanggalan atau susunan kronologis bagian-bagian Alquran dalam rangka memahami pesan seutuhnya kitab suci tersebut. Bahkan menurut al-Zarkâsyî dalam kitabnya, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân* dan al-Suyûthî dalam, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* menjelaskan bahwa seseorang tidak berhak berbicara atau menafsirkan Alquran tanpa bekal pengetahuan kronologi pewahyuan Alquran yang memadai.<sup>62</sup> Karena itu, perkembangan kajian kronologi tersebut di kalangan sarjana muslim terus diupayakan, bahkan para sarjana Barat pun ikut terlibat dalam merekonstruksi Alquran secara kronologis, seperti W. Montgomery Watt dalam karyanya, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Gustav Weil dalam karyanya, *Historisch-Kritische*

---

<sup>61</sup> Lihat kesaksian Alquran terhadap hal di atas dalam surat al-Isra' / 17: 106 yang artinya: “*Dan al-Qur'an itu telah Kami turunkan secara berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian*”.

<sup>62</sup> Abî al-Fadhl Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân Abî Bakr al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987 M), Juz II, h. 408, dan Badr al-Dîn ibn 'Abd Allâh al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, (Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub, 1957 M), Juz I, h. 22-29

*Einleitung in der Koran*, dan Regis Blachere dalam karyanya, *Introduction au Coran*.<sup>63</sup>

Mengamati perkembangan dan urgensi kronologi pewahyuan yang diungkapkan di atas, akan terlihat secara jelas kepada sistematika penulisan tafsir yang beragam di kalangan para penulis tafsir. Yang dimaksud dengan sistematika penulisan tafsir di sini adalah suatu cara penafsiran yang ditempuh oleh para penulis tafsir berdasarkan kronologi penyusunan ayat-ayat Alquran. Apabila ditinjau dengan sudut pandang sistematika ini, maka karya-karya tafsir yang sudah beredar dewasa ini, dapat dikategorisasikan ke dalam tiga format sistematika penyusunan yang sudah populer di kalangan mereka.<sup>64</sup>

Pertama, sistematika penyusunan berdasarkan mushaf Usmani (*tarfīb al-mushḥaf*), yakni penulisan tafsir sesuai dengan tertib ayat-ayat dalam mushaf, ayat demi ayat dan surat demi surat. Sistematika semacam ini, hampir dilakukan oleh semua penulis tafsir, seperti al-Thabârî, Ibnu Katsîr, al-Zamakhsharî, al-Baydhawî, Thanthawî Jawharî, Muḥammad ‘Abduh dan al-Marâghî. Kedua, sistematika penyusunan berdasarkan kronologi wahyu (*tarfīb nuzûlî*), yakni penafsiran Alquran berdasarkan urutan kronologi penurunan surat-surat Alquran. Sistematika ini, tampaknya jarang ditempuh para

---

<sup>63</sup> Masalah kronologi Alquran ini lihat, W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, yang diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal, *Pengantar Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991 M), h. 173-183, dan Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989 M), h. 85-106

<sup>64</sup> Lihat makalah, Ahmad Malik Madani, Dosen tafsir senior di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dengan judul, *Ibnu Katsir dan Tafsirnya*, reproduksi Sekretariat IAIN Yogyakarta, tahun 1986, h. 21



penulis tafsir, karena dipandang menyalahi aturan penyusunan Alquran secara tawqifi dan kesukaran menemukan aturan kronologi surat-surat Alquran yang sudah baku dan diakui oleh seluruh ulama dan umat Islam. Kendatipun demikian, terdapat seorang ulama besar dari Palestina bernama, Muḥammad ‘Izzah Darwazah yang berupaya menafsirkan Alquran berdasarkan sistematika di atas, yang kemudian produk-produk penafsirannya dihimpun dalam suatu kitab berjudul, *al-Tafsîr wa al-Hadîts*.<sup>65</sup> Ketiga, Sistematika topikal (*tartîb mawdhû’i*), yaitu penafsiran Alquran berdasarkan topik-topik permasalahan yang dibahas, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang membicarakan suatu topik tertentu dan memaparkannya di bawah judul tertentu pula untuk kemudian ditafsirkan dengan penafsiran yang mengikuti *manhaj mawdhû’i*.<sup>66</sup> Sistematika ini akan dibahas secara khusus dalam metodologi tafsir.

Mencermati pengertian dari masing-masing sistematika di atas, maka berdasarkan penelitian langsung terhadap kitab tafsir Al-Syawkani ini dapat dipastikan bahwa tafsir ini menempuh sistematika yang pertama, yakni penulisan tafsir mengikuti urutan tartib mushaf. Dengan demikian, ia berusaha menafsirkan ayat-ayat Alquran secara intens dimulai dengan surat *al-Fâtîḥah* sampai *al-Nâs* tanpa pemilahan ayat sesuai dengan sekuensi cakupan yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Karena itu, apabila ayat-ayat yang sedang ditafsirkan

---

<sup>65</sup> J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in the Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974 M), h. 17, yang terlihat juga pada catatan kakinya.

<sup>66</sup> Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidyâh fi al-Tafsîr al-Mawdhû’i*, *Dirâsah Manhajîyyah Mawdhû’iyyah*, (Mesir: Dâr al-Kutub, 1976 M), h. 41, dan lihat pula Abdull Djalal H.A. , *Urgensi Tafsir Mawdhû’i Pada Masa Kini*, (Surabaya: Kalam Mulia, 1990 M), h. 78-79

itu mengandung ketentuan hukum, maka akan diuraikan aspek ketentuan hukum tersebut secara sistematis. Demikian pula apabila berisi akidah, pendidikan dan akhlak, maka akan diuraikan pula aspek-aspek tersebut dengan melibatkan pendapat-pendapat para ulama terdahulu yang kemudian diberikan komentar dan pandangan akhir yang dipegangnya. Sebagai fakta, Al-Syawkani dengan penuh semangat

berupaya menafsirkan surat al-fâtihah secara berurutan, ayat per ayat, yaitu dari ayat pertama *bismi Allâh al-rahmân al-rahîm, al-hamdu lillâhi rabb al-‘âlamîn* sampai ayat ke tujuh, *Shirâth alladzîna an’amta ‘alayhim ghayr al-maghdhûbi ‘alayhim wa lâ al-dhâln*. Dalam surat al-fâtihah tersebut, ia menampilkan sebelas poin pembahasan, yaitu pertama kontroversi pengelompokan al-fâtihah ke dalam makiyyah atau madaniyyah (*tamhîsh al-kalâm fî makiyyah al-fatîhah wa madaniyyah*); kedua penyebutan nama-nama surat al-fâtihah (*asmâ’ al-fatîhah*), seperti Umm al-Kitâb, al-Sab’u al-Matsâni, al-Kanz, al-Wâfiyyah, al-Hamdu, dan al-Shalâh; ketiga apakah lafal *basmallah* sebagai ayat yang mengawali setiap surat atau bukan (*hal al-basmalah ayah min kulli sûrah am lâ*); keempat keutamaan membaca basmalah (*fadhl al-basmalah*); kelima pembahasan tentang pujian dan syukur kepada Allah (*al-kalâm ‘ala al-hamd wa al-madh wa al-syukr*); keenam keutamaan pujian pada Allah (*fadhl al-hamd*); ketujuh batasan dan kadar rahmat Tuhan kita, Allah (*mablagh rahmah rabbînâ*); kedelapan apa arti ibadah itu (*mâ hiyâ al-‘ibâdah*); kesembilan apa arti jalan lurus (*ma hiya al-shirâth al-mustaqîm*); kesepuluh siapakah orang-orang yang dianugrahi nikmat, yang dumurkai dan yang sesat (*man hum al-mun’am ‘alayhim wa al-*

*maghdhûb ‘alayhim wa al-dhâlîn*); dan kesebelas apakah pembacaan lafal “amin” disyari’atkan sesudah membaca al-fâtihah dan apa saja keutamaannya (*hal lafzh âmin masyrû’ ba’da qirâ’ah al-fâtihah wa ma fadhluh*). Semua topik di atas dibahas secara panjang lebar dengan menyebutkan berbagai pendapat di kalangan ulama, di samping hadis dan ayat-ayat lain yang berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan, sehingga belasan halaman dihabiskan untuk membahas al-Fâtihah.<sup>67</sup>

Pembahasan dalam topik-topik di atas secara jelas memperlihatkan bahwa penafsiran yang dilakukan Al-Syawkani tidak hanya dari aspek hukum saja, tetapi juga sisi lain seperti akidah dan kealaman. Hal semacam ini terlihat ketika ia menjelaskan definisi “*‘alam*” pada bagian ayat “*rabb al-‘âlamîn*”. Ia menampilkan empat pendapat ulama, yaitu: (1) Qatâdah yang berpendapat, alam adalah semua yang berwujud selain Allah; (2) Ibnu ‘Abbâs yang mengartikan bahwa alam adalah seluruh jenis jin dan manusia; (3) al-Farrâ’ dan Abû ‘Ubayd yang menyatakan bahwa alam adalah semua makhluk yang berakal seperti manusia, malaikat, jin dan syaitan; dan (4) Husayn ibn al-Fadhl, yang berpendapat bahwa alam adalah penduduk dalam semua kurun waktu. Dari empat pendapat di

---

<sup>67</sup> Lihat Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 14-29. Topik-topik bahasan di atas diperoleh dari daftar isi kitab (*fihris*) itu, akan tetapi dalam pembahasan tafsirnya tidak dicantumkan redaksi topik itu, melainkan disatukan, tanpa menampilkan topiknya, misalnya topik nama-nama lain dari surat al-fâtihah (*asmâ’ al-fâtihah*), maka kemudian sesudah selesai, langsung pembahasan topik berikutnya, keberadaan basmalah, apakah ayat itu terdapat dalam setiap surat atau bukan (*hal al-basmalah ayat min kulli sûrah am lâ*), tanpa pemberian batas antara topik-topik itu, layaknya kitab-kitab fikih, yang diselingi oleh kata-kata “kitabun”, atau “babun”, atau “fashlun”,

atas, ternyata yang paling kuat, menurut Al-Syawkani adalah pendapat yang pertama, yakni semua yang berwujud selain Allah (*kullu mawjûd siwâ Allâh*), karena mencakup semua ciptaan Allah di langit maupun di bumi dalam semua kurun waktu, dan diperkuat oleh penegasan Allah yang menyatakan:

Fir'aun bertanya: "Siapa Tuhan semesta alam itu?". Musa menjawab: "Tuhan pencipta langit dan bumi dan apa-apa yang ada diantara keduanya (itulah Tuhanmu), jika kamu sekalian (orang-orang) mempercayai-Nya". (Q.S. 23-34).<sup>68</sup>

Fakta lain yang menunjukkan bahwa beliau membahas juga kepercayaan dalam penafsiran Alquran adalah ketika ia menjelaskan 'alam ghaib' yang merupakan akidah pokok dalam sistem ajaran Islam. Iman kepada sesuatu yang ghaib adalah dasar dari pembentukan watak dan sifat-sifat seorang manusia agar ia menjadi manusia yang sebenarnya, selaras dengan maksud Allah dalam menciptakan manusia, yaitu agar beribadah dan tunduk kepada ketentuan Allah. Kepercayaan kepada yang ghaib ini terlihat dalam pernyataan Allah:

Kitab al-Qur'an ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa, yaitu mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian rizkinya yang kami anugrahkan kepada mereka. (Q.S. al-Baqarah: 2-3)

Dalam bagain ayat di atas, Al-Syawkani menjelaskan makna iman kepada yang ghaib. Bentuk arti pertama dari akar kata *a-m-n* adalah merasa 'aman' dalam diri seseorang atau merasa tidak ada gangguan di dalam diri seseorang; dalam kaitan ini iman sama dengan term *muthma'in*, yaitu seseorang

---

<sup>68</sup> Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 21

yang merasa lega dan puas di dalam dirinya.<sup>69</sup> Pokok keimanan tersebut bersifat ghaib, yang tidak bisa dijangkau oleh pancaindra manusia secara empiris, kecuali oleh mata hati yang jernih. Karena itu, Al-Syawkani dengan mengutip berbagai pandangan ulama menyebutkan bahwa iman secara syar'i adalah membenarkan dan mengakui (*tashdîq*) sesuatu yang ghaib, sesuatu yang tidak dapat dicapai oleh panca indra. Pengetahuan tentang yang ghaib itu semata-mata berdasar kepada petunjuk Allah. Dalam mencari arti iman itu, hendaklah mempelajari sejarah hidup Rasulullah SAW., merenungkan ciptaan Allah, menggunakan akal fikiran dan mempelajari ajaran-ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW.<sup>70</sup> Demikianlah penjelasan global Al-Syawkani dalam menafsirkan kepercayaan kepada sesuatu yang ghaib dengan memberikan penjelasan yang cukup lebar untuk mengungkap arti iman pada yang ghaib tersebut.

Begitu pula, ketika ia menjelaskan tentang penciptaan manusia pertama dalam surah al-Baqarah ayat 30:

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat:  
"Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka

---

<sup>69</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 34

<sup>70</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 34-35, lalu bandingkan pula dengan penjelasan lebih rinci dalam, Zayn al-Dîn Abi al-Farj 'Abd al-Rahmân ibn Syihâb al-Dîn ibn Ahmad ibn Rajab al-Hanbalî al-Baghdadi, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam fi Syarh Khamsin Hâditsan min Jawâmi' al-Kalim*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h.19-27. al-Baghdadi ini dalam menjelaskan iman mengutip berbagai pendapat ulama salaf yang digabungkan dengan beberapa hadis yang relevan, seperti sabda Nabi: Islam adalah kenyataan secara konkrit, sementara Iman adalah ada dalam hati (*al-Imân 'alâniyyah, wa al-Imân fi al-Qalb*). Dari sisil inilah, kata ulama, bahwa setiap orang beriman pasti Islam, karena itu, orang yang nyata-nya beriman dan meresap imannya ke dalam hati, maka ia akan menegakkan ajaran Islam secara keseluruhan (*kaffah*), sehingga ia disebut *muslim kâmil*. Periksa lagi kitab *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam*, h. 25

bumi.” Mereka berkata:”Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi ini, orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dan memuji Engkau?” Tuhan berfirman:”sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui”. (Q.S. al-Baqarah: 30).

Ayat ini dengan jelas menginformasikan kepada kita, bahwa sebelum Adam diciptakan Tuhan, bumi telah dihuni oleh spesies yang berkarakter buruk, seperti kejam, buas, merusak lingkungan, suka berbunuh-bunuhan, dan sebagainya. Mereka khawatir, jangan-jangan khalifah yang akan diciptakan tersebut juga akan berlaku tidak baik dan merusak seperti yang terjadi di kalangan makhluk yang mereka saksikan itu. Tetapi, setelah Tuhan menegaskan bahwa Dia mengetahui apa yang tidak diketahui oleh para malaikat, maka mereka pun diam. Mereka taat dan patuh kepada sesuatu aturan yang ditetapkan Allah, apabila Allah sudah memutuskan suatu perkara tersebut.

Ilustrasi di atas dengan tegas memperlihatkan bahwa penafsiran yang dilakukan Al-Syawkani meliputi semua ayat Alquran tanpa memilah-milah muatan yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran. Hanya saja, dalam kuantitas penafsiran berbeda dalam masing-masing ayat yang ditampilkan. Apabila ayat Alquran tersebut mengandung muatan hukum (*fiqh*), penafsiran dan penjabarannya luas dan panjang lebar, selaras dengan keahliannya dalam bidang tersebut sebagaimana terlihat dari produk-produk pemikirannya di bidang hukum yang sudah dipublikasikan. Hal ini seperti terlihat ketika membahas hukum yang berkaitan dengan wudhu dan tayamum dalam surah al-Mâ'idah, yang berbunyi:

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku,

dan sapuluh kepalamu dan (basuh) kakimu sampai kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih) ; sapuluh mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan ni'mat-Nya bagimu supaya kamu bersyukur. (Q.S. al-Mâ'idah: 6)

Dalam menafsirkan ayat di atas, Al-Syawkani membicarakan secara luas enam permasalahan pokok; yaitu: *pertama*, kewajiban wudhu bagi orang yang hendak mengerjakan shalat (*irâdah al-qiyâm ila al-shalâh*). Secara implisit, ayat di atas mewajibkan setiap orang yang hendak mengerjakan shalat untuk berwudhu, meskipun ia tidak berhadass. Namun para ulama berbeda pendapat dalam memahami ayat ini, mengingat adanya keterangan hadis yang membatasi ayat itu. Sejumlah ulama seperti 'Ikrimah dan Ibnu Sirîn memandang bahwa berwudhu bagi seseorang yang hendak melaksanakan shalat hukumnya wajib, walaupun masih bersuci, berdasarkan riwayat yang menerangkan bahwa Rasulullah SAW., dan para khalifah berwudhu' setiap akan melaksanakan shalat (*kâna al-Khulafâ'u yatawadhdh'aûna li kulli shalâh*).<sup>71</sup>

Sementara itu, sejumlah besar ulama memandang bahwa wudhu itu hanya ditujukan kepada orang yang berhadass; sedangkan orang yang tidak berhadass tidak diharuskan

---

<sup>71</sup> Lihat penjelasan ini dalam Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz II, h. 17; dan periksa pula Abu al-Fidâ' al-Hâfîzh Ibnu Katsîr al-Dimisqî, selanjutnya disebut Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986 M), Juz II, h. 34-35. Riwayat dari Asmâ' binti Zayd menyebutkan: Nabi memerintahkan berwudhu' pada setiap akan shalat, baik masih bersuci maupun tidak (*Kâna al-Nabi SAW amara bi al-wudhu' li kulli shalâh, thâhri aw ghayr thâhir*).

berwudhu, sehingga langsung dapat mengerjakan shalat yang dikehendakinya. Pendapat tersebut di atas berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Buraydah yang menyebutkan:

Bahwa Nabi Muhammad SAW. pada Fath Makkah melakukan shalat lima waktu dengan satu kali wudhu, maka berkatalah ‘Umar:” Ya Rasulullah, apakah Engkau melakukan perbuatan yang belum pernah engkau lakukan?”, maka Rasulullah SAW bersabda”: “sengaja aku melakukannya, hai ‘Umar!”<sup>72</sup>

Dari dua pendapat ini, nampak bahwa Al-Syawkani memperkuat pendapat kedua. Menurut Beliau, riwayat di atas menegaskan bahwa umatnya dibolehkan melakukan perbuatan seperti yang dilakukan Nabi SAW. Adapun riwayat yang menerangkan bahwa Rasulullah SAW dan para khalifah berwudhu setiap akan melakukan shalat, walaupun suci, maka perbuatan mereka tersebut *mustahab* (lebih utama), sedang para sahabat lebih menyukai hal-hal yang lebih utama dalam segala amal ibadah. Dalam bagian lain, ia menyatakan bahwa wudhu itu hukumnya hanya wajib bagi yang berhadad (*anna al-wudhu’ la yajibu illa ‘ala al-muhdits*).<sup>73</sup>

Masalah kedua adalah membasuh tangan dalam wudhu, apakah dengan menggosok tangan ataukah cukup melalui pengucuran air pada tangan (*hal yu’tabar fi al-gasl al-dalk bi*

---

<sup>72</sup> Hadis yang dikutip Al-Syawkani di atas terlihat dalam kitab hadits, Imam Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî bi Hâsiyah al-Sindi*, Juz I, h. 38 dalam bagian “kitab al-wudhu”; dan periksa lagi dalam Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’ân al-‘Azîm*, Juz II, h. 34 ; dan lihat pula, dalam Abu Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz I, Pada bagian bab “Bab al-Rajul Yushalli al-Shalâh bi Wudhu’ Wâhid” dengan redaksi “Kâna al-Nabi SAW yatawadha’ li kulli shalâh wa kunna nushalli al-shalâh bi wudhu’ wâhid”. Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Asad ibn ‘Amr, ketika ia bertanya kepada Imâm Mâlik tentang masalah wudhu. Redaksi hadis itu bervariasi, tetapi kandungannya sama, tidak terlihat perbedaan.

<sup>73</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz II, h. 17



*al-yad am yakfî imrâr al-mâ’*). Perbedaan pandangan para ulama dalam masalah ini cukup panjang dan sudah diketahui dan dibahas dalam berbagai kitab fikih, namun Al-Syawkani dengan merujuk pada kaidah bahasa Arab, menyatakan bahwa apabila dalam bahasa Arab membuktikan bahwa menggosok tangan itu masuk dalam kategori arti membasuh, maka makna itulah yang dipandang benar; kalau tidak demikian, maka makna selain itu dianggap tidak benar (*fâ in tsabata fîhâ anna al-dalk dâkhil fî musamma al-ghasl kana mu’tabar wa illâ fâ lâ*). Masalah ketiga, hukum bagian kepala yang harus diusap dalam wudhu. Sekelompok ulama mengatakan bahwa mengusap kepala hukumnya wajib, karena huruf *ba* pada kata *bi ru’û’sikum* sebagai tambahan untuk menguatkan, sehingga maknanya menjadi *imsahû ru’ûsakum*, usaplah kepalamu. Sementara itu, sejumlah ulama lain menyatakan bahwa huruf *ba* pada lafadz *bi ru’ûsikum* adalah untuk menerangkan sebagian (*li tab’îdh*), bukan tambahan, sehingga maknanya menjadi *imsahû ba’dh ru’ûsikum*, usaplah sebagian kepalamu. Dalam masalah ini, Al-Syawkani berpegangan pada pendapat kedua, yaitu cukup mengusap sebagian kepala (*annahû yakfî mash ba’dh ra’sih*), karena banyak hadis yang meriwayatkan semacam itu, di samping juga tradisi pernyataan bahasa Arab yang mengindikasikan pada makna sebagian, seperti pukullah zayd (*idhrib zayd*), atau ranjamlah zayd (*irjam zayd*). Dalam pernyataan ini, tentu yang dimaksud adalah pukullah sebagian tubuh Zayd atau ranjamlah sebagian tubuh Zayd, bukan seluruh tubuhnya yang harus dipukuli atau diranjam.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz II, h. 17

Masalah keempat bacaan lafadz *arjulakum* atau *arjulikum* *ila al-ka'bayn*. Menurut al-Thabârî, lafal *arjulkum* dibaca jar, yaitu *arjulikum* sebagai ‘ataf kepada lafal *bi ru'ûsikum*, sehingga artinya menjadi usaplah kakimu (*imsahu bi arjulikum*), yang berarti kebolehan mengusap kaki pada wudhu. Sedangkan menurut jumhur ulama menyatakan bahwa lafal *arjulkum* dibaca nasab, yakni *arjulakum* sebagai ‘ataf pada lafal *wujuhakum*, sehingga maknanya menjadi basuhlah kakimu (*aghsilû arjulakum*), yang menunjukkan bahwa membasuh dua kaki hukumnya wajib. Walaupun pendapat al-Thabârî merujuk pada beberapa pakar qira’at, namun Al-Syawkani memegang pandangan jumhur ulama di atas, berdasarkan perktek dan ucapan Nabi Muhammad SAW. dalam berbagai hadis yang sudah dipublikasikan. Seperti ketika Nabi menegur seorang sahabat yang membasuh kakinya tidak merata, dengan kata-kata: *hâdza wudhu’ la yaqbal Allâh al-shalâh illa bih*, atau *irji’ fa ahsin wudhu’ak*.<sup>75</sup> Masalah kelima adalah hukum orang yang junub dalam bertayammum. ‘Umar ibn al-Khaththâb dan Ibnu Mas’ûd memandang bahwa orang junub tidak boleh bertayammum, bahkan diperkenankan meninggalkan shalat, sampai mendapatkan air, karena lafal “*wa in kuntum junuban fathtaharû*” menunjukkan pada keberadaan air, sehingga jika tidak ada air, maka tidak ada keharusan untuk bertayammum. Sementara itu, Jumhur ulama tetap memandang bahwa orang junub diwajibkan tayammum, apabila tidak mendapatkan air, karena lafal “ *wa in kuntum junuban faththaharû*” diarahkan bagi mereka yang junub

---

<sup>75</sup> Hadis lengkap yang dikutip Al-Syaukani, lihat dalam Abu Dâwud, *Sunan Abu Daud*, Juz I, h. 22 pada bagian “Bâb Isbâgh al-Wudhu’ ”, dengan redaksi “waylun li al-‘aqâb min al-nâr , asbighû al-wudhû”.

mendapatkan air, sedangkan bila tidak ditemukan air, maka diharuskan tayammum dan juga bersuci itu bersifat umum, yaitu bisa menggunakan air, atau tanah sebagai pengganti air yang tidak didapatkan. Sesudah menyebutkan dua pendapat beserta dalil-dalinya tersebut, Al-Syawkani memperkuat pendapat jumhur ulama, karena pandangan jumhur ulama tersebut lebih kuat argumentasinya dan banyak dilakukan oleh para sahabat dan tabi'in. Selanjutnya, ia menyatakan: Dan betul-betul telah sah riwayat dari 'Umar dan Ibnu Mas'ud agar merujuk kepada pendapat yang dikemukakan oleh mayoritas ulama yang menyatakan bahwa keawajiban tayammum bagi orang yang junub, apabila tidak mendapatkan air (*wa qad sahhā 'an 'Umar wa Ibn Mas'ûd al-rujû' ila ma qâlahu al-jumhûr li al-ahâdits al-shahîhah al-wâridah fi tayammum al-junub ma'a 'adam al-mâ'*).<sup>76</sup>

Ilustrasi yang diungkapkan di atas dengan jelas memperlihatkan bahwa apabila ayat-ayat itu berisi ketentuan-ketentuan hukum dan dipandang aktual untuk dibicarakan, maka sekup penafsirannya akan diperluas, sebaliknya jika ayat-ayat itu minim dari kandungan hukum, maka penafsirannya hanya secukupnya saja, tanpa memberikan apresiasi lebih luas dan panjang lebar, bahkan terkadang hanya menampilkan beberapa kosa kata dan pendapat-pendapat para ulama salaf, seperti tampak pada penafsiran surah al-Nisâ', ayat 132-134, dan ayat 150-152, demikian seterusnya.

---

<sup>76</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz II, h. 18. Pokok-pokok bahasan yang diungkapkan di atas baru sebagian kecil disebutkan, padahal pembahasan dengan hukum wudhu dan tayammum dalam kitabnya itu sebenarnya masih cukup panjang.

Selanjutnya untuk mengetahui metode penafsiran yang ditempuh Al-Syawkani, maka terlebih dahulu perlu dikemukakan metode-metode penafsiran yang sudah berkembang selaras dengan pesatnya perkembangan ilmu tafsir dan semakin meningkatnya kitab tafsir dalam beraneka corak penafsiran yang muncul sekarang ini. Hal ini nampak dari deretan tafsir yang begitu banyak, baik masa lalu maupun sekarang ini. Para ulama tafsir belakangan seperti ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî, Musthafâ Muslim, ‘Abd al-Sattâr Fathî Allâh Sa’îd dan Mahmûd al-Naqrasyi telah melakukan pemilahan kitab-kitab tafsir berdasarkan metode penulisannya. Menurut mereka, metode penulisan tafsir ditinjau dari kuantitas penjelasannya, sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan, terbagi menjadi empat bagian, yaitu metode tafsir *tahlîli*, *ijmâli*, *muqarin* dan *mawdhû’i*.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Kata “Metode” berasal dari bahasa Yunani *methodos*, yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan bangsa Arab menterjemahkannya dengan *tharîqah* dan *manhaj*, sehingga dalam beberapa kitab ilmu tafsir, seperti *Târikh al-‘Ilm al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîn* karya Ali Hasan ‘Arid, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, karya al-Dzahabî, dan *Sejarah Ulumul Qur’an* karya Quraish Shihab dkk, menggunakan kata *manhaj* untuk metode penafsiran, sedangkan kata “ittijâh” lebih banyak digunakan untuk corak atau warna penafsiran, seperti dalam sebutan kitab “ittijâh al-Tafsîr fi al-‘Ashr al-Hadîts”. Dalam Bahasa Indonesia, kata itu mengandung arti: “cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan untuk mencapai sesuatu yang ditentukan”. Dalam kaitan ini, studi tafsir Alquran tidak bisa lepas dari metode, yakni suatu cara yang teratur dan terpicik baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah dalam ayat-ayat Alquran. Jadi metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran; sementara teknik atau seni adalah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang dalam metode. Lihat lebih lanjut, Fuad Hassan dan Koentjaraningrat, “Beberapa Asas Metodologi Ilmiah”, dalam Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1977 M), h. 16; Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988 M), h. 580-581; Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1986 M), h. 649; ‘Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-*

Pertama adalah metode *tahlîlî*. *Tahlîlî* berasal dari bahasa Arab *hallala-yuhallilu-tahlîlan* yang berarti “mengurai, menganalisis”. Tafsir metode *tahlîlî* adalah tafsir yang menyoroti Alquran dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam Alquran mushaf Usmani. Muhammad Baqir al-Shadr menyebut tafsir metode *tahlîlî* ini dengan *tafsîr tajz’i*,<sup>78</sup> yang secara literal berarti tafsir yang menguraikan berdasarkan bagian-bagian, atau tafsir parsial. Dalam melakukan penafsiran, mufasssir memberikan perhatian sepenuhnya kepada semua aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkannya dengan tujuan menghasilkan makna yang benar dari setiap bagian ayat.

Dalam menafsirkan Alquran, biasanya mufasssir yang menggunakan metode ini melakukan sebagai berikut: (1) menerangkan hubungan (*munâsabah*) baik antara satu ayat dengan ayat lain maupun antara satu surah dengan surah lain, seperti ketika menafsirkan surah Âli Imrân, maka mufasssir akan menjelaskan munasabah antara surah Âli Imrân dengan surah al-Baqarah dengan pembahasan yang panjang lebar; (2) menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) yang disertai dengan argumentasi pengutipannya; (3) menganalisis kosakata (*mufradât*) dan lafal dari sudut pandang bahasa Arab. Untuk menguatkan pendapatnya, terutama dalam menjelaskan mengenai bahasa ayat yang bersangkutan, mufasssir kadang-

---

*Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû’i*, h. 17; Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1988 M), h. 1-8.

<sup>78</sup> Muḥammad Baqir al-Sadr, “Pendekatan Tematik Terhadap Tafsir al-Qur’an”, terjemahan Monik Bey dalam jurnal, *Ulumul Qur’an*, Volume IV (Edisi Januari-Maret tahun 1990 M), h. 28-30; dan periksa juga kitab aslinya, *al-Tafsîr al-Mawdhû’i wa al-Tafsîr al-Tajz’i fi al-Qur’ân al-Karîm*.

kadang juga mengutip sya'ir-sya'ir yang berkembang sebelum dan pada masanya; (4) memaparkan kandungan ayat secara umum dan maksudnya; (5) menerangkan unsur-unsur *fashâhah*, *bayân* dan *i'ijaz*-nya, bila dianggap perlu, khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan mengandung keindahan sastra (*balâghah*); (6) menjelaskan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang dibahas, khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan adalah ayat-ayat hukum, yaitu berhubungan dengan persoalan hukum; (7) menerangkan makna dan maksud syara' yang terkandung dalam ayat bersangkutan. Sebagai sandarannya, mufasssir mengambil manfaat dari ayat-ayat lainnya (*yufassiru ba'dhuh ba'dhan*), hadis Nabi yang secara jelas menerangkan ayat yang bersangkutan, pendapat para sahabat dan tabi'in, di samping ijtihad mufasssir sendiri.<sup>79</sup> Pengutipan pernyataan sahabat dan tabi'in, biasanya disertai dengan komentar penilaian yang memadai atas perkataan tersebut.

Melihat aspek-aspek yang dibahas dalam tafsir *tahlîlî*, dapat dipahami bahwa penafsiran dengan metode ini sangat luas dan menyeluruh. Metode tafsir *tahlîlî* digunakan sebagian besar mufasssir pada masa lalu dan masih terus berkembang pada masa sekarang. Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini, ada yang ditulis dengan sangat panjang, seperti kitab tafsir karya al-Alûsi *Rûh al-Ma'ânî*, Fakhr al-Dîn al-Râzî *Mafâtîh al-Ghayb*, dan Ibnu Jarîr al-Thabârî *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*; ada yang sedang, seperti al-Baydhawî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, dan

---

<sup>79</sup> al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdû'i*, h. 18-19; dan Quraish Shihab, dkk, *Sejarah 'Ulumul Qur'an*, dengan editor Azyumardi Azra, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999 M), h. 172-173

al-Nayisâbûrî *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân*; dan ada yang ringkas, tetapi padat seperti kitab tafsir *al-Jalâlayn*, karya Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dan Jalâl al-Dîn al-Mahallî.

Penafsiran dengan metode ini memiliki corak dan orientasi yang beragam, sejalan dengan corak dan orientasi pemikiran dan latar belakang mufassir. Dalam kaitan ini, al-Farmâwî mengklasifikasikannya dalam tujuh model orientasi, yaitu *tafsir bi al-ma'tsûr*, *tafsir bi al-ra'y*, *tafsir shûfî*, *tafsir fiqhî*, *tafsir falsafî*, *tafsir 'ilmi* dan *tafsir adabi wa al-ijtimâ'i*.<sup>80</sup>

Kedua metode *ijmâlî*, yaitu suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan cara mengemukakan makna global. Dengan metode ini, mufassir menjelaskan makna ayat-ayat Alquran secara garis besar, dengan mengikuti sistematika tartib mushafî, sehingga makna-makna saling berhubungan. Dalam menyajikan makna-makna ayat Alquran tersebut, mufassir menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari Alquran sendiri dengan menambahkan kata-kata atau kalimat penghubung, juga menyajikan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), hadis nabi, dan pernyataan-pernyataan dari ulama salaf secara singkat. Dengan gaya bahasa yang mirip, bahkan sama dengan lafal Alquran tampak terkesan bahwa Alquran itu sendiri yang berbicara, sehingga lafal-lafal Alquran itu menjadi jelas dan mudah dipahami.

---

<sup>80</sup> al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, h. 20; dan bandingkan dengan Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 3-62. Beliau lebih luas dalam menjelaskan metode *tahîlî* ini, yang meliputi ciri-ciri metode *tahîlî*, kelebihan dan kekurangan metode *tahîlî*, dan urgensi metode ini dalam penafsiran Alquran.

Kitab tafsir yang dapat dikategorikan ke dalam metode ini adalah *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm* karya Muḥammad Farîd Wajdî, mufasssir kontemporer dan cukup terkenal asal Mesir, *al-Tafsîr al-Wasîth* susunan Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah Mesir, *Tâj al-Tafâsîr*, karya Muḥammad Utsman al-Mirghânî dan *Tafsir Jalâlayn*, karya Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dan Jalâl al-Dîn al-Maḥallî.<sup>81</sup>

Ketiga metode *muqârin*, yaitu metode tafsir yang menggunakan cara perbandingan (*komparasi*). Objek kajian tafsir dengan metode ini dapat dikelompokkan kepada tiga macam, yaitu:

Pertama, perbandingan ayat Alquran dengan ayat lain. Dengan cara ini, mufasssir membandingkan ayat-ayat yang memiliki persamaan redaksi dalam dua atau lebih masalah atau kasus yang berbeda; atau ayat-ayat yang memiliki redaksi berbeda dalam masalah atau kasus yang diduga sama. Di dalam Alquran, ditemukan banyak ayat yang memiliki kemiripan redaksi atau lafal, tersebar di beberapa surah. Kemiripan itu dapat terjadi dalam berbagai bentuk yang menyebabkan adanya nuansa makna tertentu, misalnya perbedaan dalam susunan kalimat. Perbedaan redaksi yang menyebabkan adanya nuansa perbedaan makna seringkali disebabkan perbedaan konteks pembicaraan ayat dan konteks turunnya ayat bersangkutan. Karena itu, *'ilm munâsabah* dan *'ilm asbâb al-nuzûl* sangat

---

<sup>81</sup> al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, h. 34-34; dan lihat pula Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 13-29. Kelebihan tafsir metode ini: praktis dan mudah dipahami, bebas dari penafsiran israiliyyat dan akrab dengan bahasa Alquran. Sementara kekurangannya adalah Kurang analisis, dan bersifat parsial petunjuk-petunjuk Alquran. Terkadang sukar dipahami maknanya, karena terlalu singkat penjelasannya.



membantu dalam menafsirkan melalui metode muqarin ini dalam hal perbedaan ayat tertentu dengan ayat lain.

Kedua, perbandingan ayat Alquran dengan hadis. Mufasssir membandingkan ayat-ayat Alquran dengan hadis Nabi yang terkesan bertentangan, kemudian berusaha menemukan kompromi antara keduanya. Dalam melakukan perbandingan ayat Alquran dengan hadis yang terkesan bertentangan itu, langkah pertama yang ditempuh mufasssir adalah menentukan nilai hadis yang akan diperbandingkan dengan ayat Alquran. Hadis itu haruslah sahih. Hadis dhaif tidak dapat diperbandingkan karena di samping nilai otentitasnya rendah, dia justru semakin tertolak karena pertentangannya dengan Alquran. Setelah itu, mufasssir melakukan analisis terhadap latar belakang terjadinya perbedaan atau pertentangan antara keduanya.

Ketiga, perbandingan produk penafsiran mufasssir dengan mufasssir lain. Mufasssir membandingkan penafsiran ulama tafsir, baik ulama salaf maupun khalaf dalam penafsiran ayat-ayat Alquran yang bersifat manqûl (*tafsîr bi al-ma'tsûr*) maupun ra'y (*tafsîr bi al-ra'y*). Dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran tertentu ditemukan adanya perbedaan di kalangan ulama tafsir, karena perbedaan hasil ijtihad, latar belakang sejarah, wawasan, dan sudut pandang masing-masing. Dalam hal perbedaan di kalangan ulama tafsir tersebut, mufasssir berusaha mencari, meneliti, menggali, menemukan, dan mencari titik temu di antara perbedaan itu apabila memungkinkan, dengan kaidah-kaidah penyatuan (*qawâ'id al-jami'*) dan mentarjih salah satu pendapat setelah membahas kualitas argumentasi masing-masing. Dalam melakukan tarjih,

dapat memanfaatkan kaidah-kaidah penentuan riwayat sahih dan kaidah usul fikih, sehingga dalam operasi pentarjihan tidak keluar dari jalan yang dituju dalam ayat tersebut.<sup>82</sup>

Jelaslah bahwa yang menjadi objek pembahasan pada bagian ketiga adalah berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para ulama tafsir dalam suatu ayat tertentu, kemudian melakukan perbandingan di antara berbagai pendapat yang dikemukakan itu. Sedangkan yang dianalisis dua bagian sebelumnya adalah perbandingan berbagai redaksi yang mirip dari ayat-ayat Alquran atau antara ayat dengan hadis yang kelihatannya secara lahiriah berlawanan. Di antara kitab yang menggunakan metode ini adalah *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, karya al-Iskâfî; dan *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, karya Abû 'Abd Allâh al-Anshâri al-Qurthûbî.

Keempat metode *mawdhû'i*. Metode tematis ini secara global memiliki dua bentuk, yaitu: pertama tafsir yang membahas satu surah Alquran secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan yang lain, atau antara satu pokok

---

<sup>82</sup> Quraish Shihab, dkk, *Sejarah Ulumul Qur'an*, h. 182-192; dan Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 65-93. Kelebiha metode muqarin ini menurut beliau adalah memberikan wawasan penafsiran yang relatif lebih luas kepada para pembaca, membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain, sehingga mengurangi sikap fanatisme madzhab, dapat mengetahui beragam pendapat tentang suatu ayat, munculnya dorongan kuat untuk mengkaji berbagai ayat dan hadis serta pendapat-pendapat para mufassir. Tetapi bagi orang awam, banyaknya ragam pendapat itu membingungkan dan tidak mampu untuk membedakan, mana di antara pendapat itu, yang mendekati kebenaran, sehingga akan mundur semangat pengamalannya. Tafsir metode *tahlîlî* juga, seperti tafsir *Ibnu Jarîr al-Thabâri*, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, karya Muhammad 'Abduh dan Sayyid Rasyid Ridha dapat dikategorikan tafsir metode muqarin, bilaman berupaya membandingkan berbagai hal yang diungkapkan di atas.

masalah dengan pokok masalah lain, sehingga surah tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, betul-betul cermat, teliti dan sempurna. Berkenaan dengan bentuk ini, al-Syâtibî dalam kitabnya *al-Muwaffaqât* berkata: “satu surah Alquran, meskipun banyak mengandung masalah, tetapi sebenarnya masalah itu satu, karena pada hakekatnya menunjuk kepada satu maksud”.<sup>83</sup>

Tafsir tematik ini, sebenarnya sudah dirintis oleh ulama-ulama tafsir periode klasik, seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî, namun pada masa belakangan beberapa ulama tafsir lebih menekuninya secara serius seperti *Tafsîr al-Wâdih*, karya Muḥammad Maḥmûd al-Hijâzî dan *Nahw al-Tafsîr Mawdhû'î li al-Suwar al-Qur'ân al-Karîm* karya Muḥammad al-Ghazâlî. Bentuk kedua adalah tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat Alquran yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan di bawah satu bahasan tema tertentu. Melalui kajian seperti ini, mufasssir mencoba menetapkan pandangan Alquran yang mengacu kepada tema khusus dari berbagai macam tema yang berkaitan dengan alam dan kehidupan. Upaya mengaitkan antara satu ayat dengan ayat lainnya itu pada akhirnya akan mengantarkan mufasssir kepada kesimpulan yang menyeluruh tentang masalah tertentu menurut pandangan Alquran. Bahkan melalui metode ini, mufasssir dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terlintas di dalam benaknya dan menjadikannya sebagai tema-tema yang akan dibahas dengan tujuan menemukan pandangan Alquran mengenai hal tersebut.

---

<sup>83</sup> al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, h. 50. Periksa, al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât fi Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah, t.th), Juz III, h. 249

Al-Farmâwî dan Musthafâ Muslim secara rinci mengemukakan langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menyusun tafsir berdasarkan bentuk metode ini, yaitu: (a) menentukan topik bahasan setelah menentukan batas-batasnya dan mengetahui jangkauannya di dalam ayat-ayat Alquran; (b) menghimpun dan menetapkan ayat-ayat yang menyangkut masalah tersebut; (c) merangkai urutan-urutan ayat sesuai dengan masa turunnya; (d) kajian tafsir ini merupakan kajian yang memerlukan bantuan kitab-kitab tafsir metode *tahlîlî*, pengetahuan *asbâb al-nuzûl*, *munâsabah*, dan pengetahuan tentang petunjuk (*dalâlah*) suatu lafal dan penggunaannya; (e) menyusun pembahasan dalam suatu kerangka yang sempurna; (f) melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang menyangkut masalah yang dibahas itu; (g) mempelajari semua ayat-ayat yang terpilih dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang sama pengertiannya, atau mengkompromikan antara ‘am dan khash, yang mutlaq dan muqayyad, atau yang kelihatannya kontradiktif, sehingga semuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan dalam penafsiran; (h) pembahasan dibagi dalam beberapa bab yang meliputi beberapa fasal, dan setiap fasal itu dibahas secara luas sesuai dengan cakupan bahasannya itu, kemudian diterapkan unsur pokok yang meliputi macam-macam pembahasan yang terdapat pada bab, lalu menjadikan unsur yang bersifat cabang sebagai satu macam dari fasal. Hal ini untuk mempermudah kepada para pembaca dalam menelaah kandungan pokok ayat Alqur’an.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû’i*, h. 49-50; Musthafâ Muslim, *Mabâhith fi al-Tafsîr al-Mawdhû’i*, (Damaskus: Dâr al-Qalm, 1989 M), h. 37-39;

Tafsir metode mawdhû'i sebagai bentuk penafsiran dengan model spesifik, baru dikenal pada masa belakangan, yang diperkenalkan oleh Ah̡mad al-Sayyid al-Kûmi, Ketua Jurusan Tafsir di Universitas al-Azhar, bersama semua kolega dan murid-muridnya. Contoh tafsir yang menggunakan metode tafsir ini di antaranya adalah *al-Mar'ah fi al-Qur'ân al-Karîm* dan *al-Insân fi al-Qur'ân al-Karîm* karya 'Abbâs Mah̡mud al-'Aqqâd; *al-Ribâ fi al-Qur'ân al-Karîm* karya Abû al-'Alâ al-Mawdûdi, dan *al-Washâyâ al-'Ashr*, karya Syekh Mah̡mûd Syaltût.

Dengan memperhatikan klasifikasi metode yang telah dipaparkan di atas, dapat dinyatakan secara jelas berdasarkan penelitian pada penyajian tafsirnya bahwa tafsir Al-Syawkani ini menempuh metode *tahlîlî* yang disertai dengan komparasi. Sedangkan corak dan orientasi yang mewarnai metode *tahlîlî* Al-Syawkani sebagaimana terlihat dalam judul tafsirnya, *Fath̡ al-Qadîr al-Jâmi' bayna Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, adalah paduan *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *ma'qûl* dengan dominasi penafsiran ketentuan-ketentuan hukum (*fiqh*).

Sebagai ilustrasi tentang aplikasi metode *tahlîlî* Al-Syawkani adalah mengenai “haid dan konsekwensi hukumnya” dapat disimak dalam penafsirannya yang panjang lebar ketika menafsirkan ayat Alquran:

Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah:”haid itu adalah kotoran”. Oleh karena itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari

---

dan bandingkan dengan 'Abd al-Sattâr Fath̡ Allâh Sa'îd, *al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, (Mesir: Dâr al-Thibâ'ah wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1987 M), h. 56-58.

wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. (Q.S. al-Baqarah: 222)

Dalam ayat di atas, Al-Syawkani menampilkan ragam makna *al-mahîdh* yang sudah banyak dipublikasikan oleh para ulama dalam berbagai kitab tafsir dan fikih. Kata *al-mahîdh* dalam bentuk masdar berarti menstruasi itu sendiri (*al-haydh nafsih*), seperti ungkapan: *hâdhat al-mar'ah haydan wa mahîdhan wa hiya hâ'idh wa hâ'idhah*, (perempuan ini betul-betul telah menstruasi, maka berarti ia adalah orang yang sedang menstruasi) atau juga dari kata *al-hayidhah*, yakni membungkus dan mengikat kemaluannya dengan kain penyerap darah yang steril, sehingga darah tersebut tidak mengalir ke sana-sini dan mencemari pakaian; atau kata *mahîdh* itu merupakan sebutan yang menunjukkan waktu dan tempat menstruasi, seperti tampak dalam kata *al-maqîl* dan *al-mabîl* yang turunannya setara dengan *al-mahîdh*, mengambil pengertian sebagai tempat tidur pada tengah hari (*mawdhi' al-qaylûlah*) dan tempat bermalam (*mawdhi' al-baytûtah*), dan pengertian ini selaras dengan umumnya wanita yang mengambil pola menstruasi dalam jarak sebulan sekali, kecuali kalau terputus ketika mengandung, yang berlangsung sampai usia 45 tahun; atau kata *al-mahîdh* berasal dari kata “*al-hawdhu*” yang berarti mengalir dan terpancar, seperti ungkapan, *hâdhat al-syajarah, ay sâlat ruthûbatuha* (telah mengalir kelembaban pohon itu). Berbagai ragam pengertian di atas, ternyata Al-Syawkani lebih memilih arti pertama sebagai maksud pembicaraan (*fahw al-khitâb*), karena jawaban Alquran

tentang menstruasi, secara konkrit mendeklarasikan sebagai suatu kotoran yang merupakan sifat dari kondisi menstruasi, sementara arti-arti lain sebagai makna pendukung di sekitar menstruasi. Oleh karena itu, makna terakhir yang ditawarkan, tidaklah dapat diterima sebagai makna yang dikehendaki oleh pernyataan ayat Alquran tersebut di atas.<sup>85</sup>

Kemudian kata “*adzâ*” dalam ayat di atas, berada satu medan makna bersama *al-mahîdh*, yakni dalam bagian ayat yang berbunyi: *Yas’alûnaka ‘an al-mahîdh, qul huwa adzâ*. Ini menunjukkan adanya hubungan makna yang erat antara kedua term tersebut. Term “*adza*” banyak didaptkan di berbagai tempat dalam Alquran, di antaranya pada surah al-Nisa, ayat 102, surah Ali Imran ayat 186, dan surah al-Baqarah ayat 263. Apabila term “*adza*” itu yang menyebar di berbagai tempat dianalisis secara cermat, maka makna dan konsekwensi hukumnya akan berbeda. Dalam kaitannya dengan term “*adza*” pada surah al-Baqarah ayat 222 di atas, Al-Syawkani mengidentifikasi bahwa “*adza*” yang melekat pada ayat tersebut hukumnya kotoran (*najis*), karena itu dilarang mendekatinya, sebagaimana Nabi Muhammad SAW. menyatakan:

Apabila sandal salah seorang diantara kamu mengenai kotoran, maka sapulah dengan tanah, dan shalatlah di atas permukaan tanah, karena tanah itu suci.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 225; bandingkan dengan penjelasan Abû Bakr Ahmad ibn ‘Alî al-Râzî al-Jashshâs, *Ahkâm al-Qur’ân*, (Lahore Pakistan: Suhail Akademi, 1980 M), Juz I, h. 336

<sup>86</sup> Lihat dalam Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), Juz I, h. 105 pada bagian “Kitâb al-Thahârah”, dan periksa pula Imam ‘Abd Allâh ibn ‘Abd al-Rahmân ibn Hazm al-Tamîmî al-Darimî, *Sunan al-Darimî*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1978 M), Juz I, h. 320 pada bagian “Kitâb al-Thahârah” dengan redaksi dan

Ketentuan semacam ini tentu akan berbeda dengan term *adzâ* yang terdapat dalam ayat-ayat lain, seperti:

Kamu sungguh-sungguh akan diuji terhadap hartamu dan dirimu. Dan juga kamu sungguh-sungguh akan mendengar dari orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu dan dari orang-orang yang mempersekutukan Allah, gangguan yang banyak yang menyakitkan hati. Jika kamu bersabar dan bertakwa, maka sesungguhnya yang demikian itu termasuk urusan yang patut diutamakan. (Q.S. Ali Imrân: 186)

Dengan demikian, jelaslah bahwa tidak semua pengertian yang mengandung *adzâ* dapat dihukumi kotoran. Memang, kata Al-Syawkani, term *adzâ* secara bahasa adalah sesuatu yang berbahaya, mengganggu dan menyakitkan (*syay'un yata'adzdzâ bih*), kemudian sebagai kinayah dari polusi, tetapi kemudian digunakan untuk ucapan yang tidak disenangi dan menyakitkan.<sup>87</sup>

Kemudian Al-Syawkani menjelaskan bahwa maksud menjauhi istri (*i'tizâl al-nisâ*) pada ayat di atas adalah meninggalkan hubungan seksual (*jimâ'*) dengan istri selama menstruasi, tetapi apabila duduk-duduk sambil bercengkrama dan bersentuhan seperti ciuman dan berpelukan diperbolehkan, bahkan menurut pandangan Mujâhid, 'Ikrimah, al-Dhahak, al-Sya'bî dan satu pendapat Imam al-Syâfi'i menyatakan, bahwa boleh hukumnya mencampuri istri yang sedang menstruasi di bawah selimut (*izar*) selama tidak melewati kawasan yang

---

transmisi yang berbeda. Hadis Abi Dawud bersumber dari Abû Hurayrah, sedangkan hadis al-Darimî dari Abû Sa'îd al-Khudri. Hadis tersebut di atas dinilai shahih dengan kata-kata penilaian "*Hâdza Shahîh al-Isnâd*". Lihat lebih jauh pembahasan nilai hadis ini pada Syarh Sunan Abû Dâwud, 'Awun al-Ma'bûd, Juz I, h. 48; dan dalam kitab-kitab syarh hadis yang lain.

<sup>87</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 225



ditempati darah (*mawdhi' al-dam*) dengan kata lain kebolehan bersentuhan dengan sesuatu di bawah izar di luar tempat darah ke luar.<sup>88</sup> Pendapat ini berdasarkan spesifikasi hadis yang diriwayatkan oleh Anas yang berbunyi:

Orang-orang Yahudi apabila istri-istrinya sedang menstruasi, mereka tidak makan bersamanya, lalu Nabi bersabda: “lakukanlah pada istrimu, kecuali nikah (jima).”<sup>89</sup>

Kendatipun demikian, terdapat sejumlah ulama seperti Abû Hanifah, al-Awzâ'i dan Abû Yûsuf menyatakan haram hukumnya mencampuri istri yang menstruasi di bawah *izar*, karena Alquran yang bersifat umum itu mendeklarasikan larangan menyentuh istri yang menstruasi, baik di atas *izar* maupun di bawah *izar*; dan juga didasarkan pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Maymunah menyebutkan:

Maymunah berkata bahwa Rasulullah SAW bergaul dengan istri-istrinya yang sedang menstruasi di atas izar.<sup>90</sup>

Hadis yang mengandung seperti di atas, diungkapkan pula oleh ‘Umar ibn al-Khaththâb dan Ibnu ‘Abbâs dengan redaksi yang berbeda.

Dalam menanggapi pendapat-pendapat di atas, Al-Syawkani menyatakan dengan kata-kata yang lebih netral:

Adapun berita yang diriwayatkan Ibnu ‘Abbas dan ‘Ubaydah al-Salmani yang menyatakan bahwa seorang suami harus menjauhi kamar istrinya yang sedang menstruasi, maka tidak ada sesuatu hujjah pun yang mendukungnya; dan tidak ada perbedaan di kalangan ahli

---

<sup>88</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 226

<sup>89</sup> Hadis yang dikutip Al-Syawkani di atas, dapat dilihat dalam Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, (Mesir: ‘Isâ al-Bâbi al-Halabi wa al-Syirkah, t.th), Juz I, h. 40.

<sup>90</sup> Periksa hadis yang dikutip di atas, dalam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, (Beirut: Maktabah Ilami, t.th), Juz I, h. 14.1978), Juz II, h. 226

ilmu tentang keharaman mencampuri istri (hubungan seksual), yang hukum ini sudah diketahui dari aspek kepentingan agama.<sup>91</sup>

Selanjutnya Al-Syawkani mengurai potongan ayat “*wa lâ taqrabûhunna hattâ yathurna*”. Menurut Al-Syawkani, lafal “*yathurna*” memiliki dua bacaan (*qira’ah*), yaitu pertama lafal “*yathurna*” disukunkan huruf “*tha*”-nya dan didomahkan huruf “*ha*”-nya, sehingga menjadi “*yathhurna*”. Bacaan ini dipegangi oleh Nafi’, Abu ‘Amr, Ibnu Katsîr, dan ‘Âshim; kedua lafadz “*yathhurna*” ditasydidkan dan difatahkan huruf “*tha*”-nya, lalu huruf “*ha*”-nya ditasydidkan dan difatahkan juga, sehingga bacaannya “*yaththahhurna*” . Bacaan ini pegangi oleh Hamzah dan al-Kisâ’i. Sementara itu dalam mushaf Ubay ibn Ka’ab dan ‘Abd Allâh ibn Mas’ûd, menyebutkan, lafal “*yathhurna*” dibaca menjadi “*yataththaharna*”. Dalam kaitan ini, secara bahasa kata “*al-thuhr*” berarti berhenti, sedangkan kata “*al-tathahhur*” artinya mandi besar, sehingga tidak mengherankan apabila terjadi perbedaan dalam istinbat hukum ayat di atas.<sup>92</sup> Perbedaan bacaan dalam Alquran dapat menyebabkan perbedaan *istinbat* hukum, seperti lafal “*arjulakum*” yang dibaca nashab huruf “*lam*-nya” pada surah al-Mâ’idah, ayat 6, akan berbeda hukumnya dengan lafal “*arjulikum*” yang dibaca kasrah huruf “*lam*-nya”. Kalau “*arjulakum*” berarti wajib membasuh kaki, sedangkan “*arjulikum*” bermakna hukum mengusap kaki.

---

<sup>91</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 226

<sup>92</sup> Pemaparan Al-Syawkani di atas, dapat diperiksa juga dalam Abi ‘Abd Allâh Muhammad al-Anshârî al-Qurthûbî al-Andalusî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, (Kairo: Dâr al-Kâtib al-‘Arabî, 1964 M), Juz III, h. 88 pada bagian masalah ke sembilan tentang potongan ayat “*wa lâ taqrabûhunna hattâ yathurna*”.

Dua bacaan di atas memunculkan perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kebolehan hubungan seksual (*jimâ'*) dengan suaminya apabila sudah terhenti darahnya. Menurut jumhur ulama, istri yang menstruasi tidak boleh dicampuri (*jimâ'*) oleh suaminya, sampai bersuci dengan air atau mandi besar. Muḥammad ibn Ka'ab al-Quradhi dan Yahya ibn Bukayr menyatakan, apabila istri yang menstruasi telah berhenti darahnya, lalu bertayammum, karena tidak ditemukan air, maka boleh bagi istri tersebut bercampur dengan suaminya, walaupun belum mandi besar. Mujâhid dan 'Ikrimah berpendapat, apabila darah istri yang menstruasi sudah berhenti, boleh bercampur dengan suaminya, asalkan istri tersebut berwudhu. Abû Ḥanifah, Abû Yusuf dan Muḥammad berpandangan, apabila darah istri yang menstruasi itu berhentinya melewati sepuluh hari, maka ia boleh bercampur dengan suaminya sebelum mandi besar, sedangkan bila berhenti darahnya di bawah sepuluh hari, maka tidak boleh bercampur. Dalam kaitan dengan bacaan di atas, Ibnu Jarîr al-Thabâri men-*tarjih*-kan bacaan "*yathurna*" dengan tasydid, yang berarti kebolehan bercampur apabila sudah mandi besar.

Sesudah menampilkan ragam pendapat di atas, Al-Syaukani berupaya untuk melakukan kompromi antar pendapat tersebut, yang menyatakan bahwa Allah menetapkan kebolehan bercampur dengan istri yang menstruasi, apabila telah melewati dua batasan, yaitu batasan pertama darah sudah berhenti; dan kedua istri sudah bersuci, baik dengan air berupa mandi besar maupun tayammum dengan menggunakan tanah. Batasan kedua sebagai tambahan dan melengkapi atas batasan pertama, karena itu wajib bersandar pada batasan kedua, yakni

harus bersuci dengan air atau menggunakan tanah. Kebenaran batasan kedua ini terlihat pada firman Allah dalam bagian ayat selanjutnya dengan kata-kata: “*fa idza taththaharna*” yang berarti menunjukkan bahwa yang dipandang benar untuk bercampur dengan istri apabila sudah bersuci, bukan hanya sudah berhenti darah saja, karena itu dua bacaan tersebut menempati dua ayat yang saling menambahkan dan saling melengkapi, sehingga terbebas dari pandangan sepotong-sepotong dan parsial dalam menjelaskan ayat di atas.<sup>93</sup>

Pada akhir penjelasan ayat di atas, Al-Syawkani merekam juga dua opini yang berkembang di kalangan ulama tentang “orang-orang yang taubat dan mensucikan diri”. Menurut ‘Athâ, mereka taubat dari segala macam dosa dan syirik yang kerap kali mereka lakukan, dan mensucikan diri dari janabah dan hadas kecil maupun besar; sementara menurut Mujâhid, mereka taubat dari perbuatan hubungan seksual melalui dubur (*annal sex*), seperti terlihat Firman Allah yang menceritakan komunitas Nabi Luth AS:

Jawab kaumnya tidak lain hanya mengatakan, “Usirlah mereka (Luth dan para pengikutnya) dari kotamu ini; sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang berpura-pura mensucikan diri”. (Q.S. al-Arâf: 83)

Dan pendapat ulama lain, mereka bertaubat dari hubungan seksual, ketika istrinya sedang menstruasi, yang sering dilakukan oleh komunitas Arab masa itu. Akan tetapi, Al-Syawkani tampaknya memegang pendapat yang pertama, yaitu

---

<sup>93</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 226; bandingkan dengan penjelasan al-Qurthûbî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, Juz III, h. 88-89, dan Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz I, h. 387-388 yang melaporkan berbagai pendapat ulama salaf tentang hal di atas dalam bagian bahasan “al-Amr bi I’tizâl al-Nisâ’ fî Ayyâm al-Haydh”.

taubat dari berbagai macam dosa yang dilakukan dan mensucikan diri dari janabah dan hadas. Melalui bersuci inilah diharapkan manusia bersih, baik lahiriah maupun batiniah<sup>94</sup>

Demikianlah ilustrasi yang menggambarkan metode penafsiran *tahlîlî* yang ditempuh Al-Syawkani dalam operasi penafsiran Alquran. Hanya saja beliau, terkadang meminta kepada para pembaca untuk menelaah ulang pada ayat sebelumnya dengan topik pembahasan yang sama, seperti masalah hukum tayammum yang terdapat dalam surah al-Mâ'idah ayat 6 dan surah al-Nisa ayat 43. Ketika menjelaskan tayammum pada surah al-Mâ'idah itu, Al-Syawkani menyuruh para pembaca agar meninjau lagi pembahasan yang panjang pada surat al-Nisâ' itu. Untuk memberikan deskripsi yang lebih lengkap tentang beberapa masalah pokok yang berkaitan dengan metode penafsiran Al-Syawkani, uraian karakteristik berikut ini, tampaknya sangat membantu.

### **Karakteristik Penafsiran Al-Syawkani**

Mengamati anatomi kitab tafsir *Fath al-Qadîr* Al-Syawkani, dapat dicandra beberapa karakteristik yang menarik dan menonjol dalam upaya menafsirkan ayat-ayat Alquran, <sup>95</sup> yaitu sebagai berikut:

---

<sup>94</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 226. Menurut beliau, pendapat pertama itu lebih jelas (*al-awwal al-adhhar*) dan mendekati kehendak yang diinginkan ayat tersebut, karena berkaitan dengan kesucian manusia dari najis dan dosa-dosa yang dilakukannya.

<sup>95</sup> Karakteristik dari bahasa Inggris, *characteristic* yang mengandung sifat-sifat yang khas. Ia mengungkap sifat-sifat yang khas dari sesuatu. Maka bila di dalam tulisan ini disebut karakteristik penafsiran. Lihat lebih lanjut Jhon M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1990), h. 108; dan periksa pula, *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, editor pertama H.W. Fowler dan F.G. Fowler, New York: Oxford University Press, 1990), h.188.

Karakteristik pertama, pengelompokan ayat-ayat Alquran yang akan ditafsirkan, yakni menampilkan satu kelompok ayat yang dipandang masih berkaitan, kemudian dilakukan operasi penafsiran kelompok ayat tersebut, yang dimulai dengan penjelasan kosa kata (*mufradat*) pada beberapa lafal yang diperlukan, pemberian definisi atas lafal-lafal tertentu, pengutipan pendapat dari kalangan ulama salaf, penurunan *sabab al-nuzûl* dan *qirâ'at al-sab'i* bilamana didapatkan, penyajian ragam pendapat atas masalah hukum, lalu diberikan komentar, tanggapan dan penguatan atas pengertian dan ketetapan hukum tertentu. Fenomena ini dideskripsikan oleh al-Dzahabî dengan ungkapan:

Sesudah Aku merujuk (melihat) langsung pada kitab tafsir ini (Fath al-Qadîr) secara intens, dan membacanya secara teliti, maka aku memperoleh pemahaman prosedur penafsirannya, yaitu ia menyebutkan beberapa ayat (yang masih berkaitan), lalu menafsirkannya secara rasional dan dapat diterima, kemudian ia menyampaikan riwayat penafsiran atas suatu lafal dari kalangan ulama salaf yang diperoleh melalui pengutipan atas beberapa kitab tafsir, dan aku pun memahami bahwasannya ia menyebutkan korelasi antar ayat, menyajikan kaidah-kaidah bahasa yang dikutip dari pakar bahasa seperti Mubarrad, Abu 'Ubaydah dan al-Farra'; demikian pula halnya, kadang-kadang, ia menampilkan qirâ'at tujuh, juga ia tidak lupa menampilkan beberapa madzhab ulama fikih dalam setiap masalah beserta perbedaan-perbedaan dan argumentasinya, kemudian ia menguraikan secara mendalam, menampilkan yang benar dan melakukan penggalian hukum dengan memberikan pada dirinya kebebasan yang luas, karena ia merasa dirinya sebagai mujtahid.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz II, h. 288; dan lihat pula gambaran selintas dalam Basuni Fuadah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir*, h. 240

Karakteristik kedua adalah dalam penafsirannya banyak memanfaatkan Alquran dan hadis Nabi. Hal ini tidak mengherankan, apabila ia berupaya menghimpun ayat-ayat dan hadis yang menunjuk kepada pengertian yang dimaksud dari ayat-ayat yang sedang ditafsirkan atau menopang pengertian itu. Misalnya ketika ia menampilkan ayat Alquran berikut ini:

Kitab (al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa. (Q.S. al-Baqarah: 2)

Dalam menjelaskan kata “*hudâ*” pada ayat di atas, dengan mengutip penafsiran al-Qurthûbî, Al-Syaukani mengemukakan dua pengertian, yaitu pertama, “*hudâ*” dalam arti iman yang meresap ke dalam kalbu (*khalq al-imân fî al-qalb*). *Huda* dalam pengertian ini tidak dapat diberikan oleh siapa pun kecuali Allah, sebagaimana pernyataan Allah dalam beberapa ayat Alquran, antara lain dalam surat al-Qashash, al-Baqarah, dan al-Kahfi yang bunyinya berturut-turut sebagai berikut:

Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk. (Q.S. al-Qashash: 56)

Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allah lah yang memberi petunjuk (memberi taufik) siapa yang dikehendakinya. Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan (di jalan Allah) , maka pahalanya untuk dirimu sendiri; dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhoan Allah. (Q.S. al-Baqarah: 272)

Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk, dan barangsiapa yang disesatkan-Nya, maka kamu tidak akan mendapatkan seorang pemimpin pun yang dapat memberi petunjuk kepadanya. (Q.S. al-Kahfi: 17)

Kedua, *huda* dalam arti menjelaskan kebenaran, memberikan petunjuk tentang kebenaran, membimbing dan mengarahkan kepada kebenaran melalui pendidikan formal maupun non-formal, seperti pengajian, dan tablig-tablig di masyarakat, sebagaimana penjelasan Alquran dalam surat al-Syûrâ, al-Ra'd dan Fushshilat yang bunyinya secara berurutan sebagai berikut:

Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (Alquran) dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidak mengetahui apakah al-kitab (al-Qur'an) dan apakah iman, tetapi Kami menjadikan Alquran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hambamu. sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus. (Q.S. al-Syûra: 52)

Dalam kaitan dengan hadis yang berfungsi menjelaskan ayat Alquran, dapat dilihat ketika Al-Syawkani menjelaskan lafal “al-muttaqîn” pada ayat di atas. Sesudah menjelaskan definisi taqwa secara bahasa maupun istilah, dengan mengutip pendapat para ulama, Al-Syawkani menurunkan hadis yang menjelaskan taqwa, dengan ditakhrijkan oleh Imam Bukhari, Imam Ahmad dan al-Turmudzi dari Ibnu ‘Athiyyah yang menyatakan:

Seorang hamba tidak akan mencapai (derajat) al-muttaqien, sehingga ia meninggalkan sesuatu yang tidak mengandung apa-apa (dosa), karena khawatir di dalamnya mengandung sesuatu dosa.<sup>97</sup>

Karakteristik ketiga adalah bahasan-bahasan tafsirnya dalam berbagai masalah selalu digabungkan antara riwayat

---

<sup>97</sup> Hadis yang dikutip Al-Syawkani di atas dalam *Fatḥh al-Qadîr*, Juz I, h. 34, dapat diperiksa dalam kitab hadis ‘Abd al-Rahmân ibn Ahmad ibn Hanbali al-Baghdadi, *Jâmi’ al-‘Ulûm wa al-Hikam fi Syarḥ Khamsina Hadîtsan min Jawâmi’ al-Kalim*, h. 138



dengan penalaran. Hal ini terlihat dalam tafsirnya, selesai mengungkapkan berbagai pandangan para ulama tentang masalah-masalah pokok yang menjadi fokus kajian, ia memberikan tanggapan yang memadai berdasarkan argumentasi yang dipaparkannya dengan melibatkan berbagai riwayat yang ditampilkan pada akhir penjelasan. Sebagai contoh mengenai maksud saling bersentuhan (*al-mulâmasah*) dan konsekwensinya dalam wudhu yang diangkat dari firman Allah yang berbunyi:

Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik, sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.(Q.S. al-Nisâ: 43)

Melalui ayat di atas, Al-Syawkani menampilkan perbedaan pandangan di kalangan sahabat dan ulama salaf. Sejumlah ulama seperti Ibnu Mas'ud, Ibnu 'Umar dan al-Sya'bi berpendapat bahwa maksud *al-mulâmasah* adalah menyentuh dengan tangan (*al-mass bi al-yad*), bukan hubungan seksual (*jimâ'*), karena orang yang junub termasuk *jimâ'* tidak ada arah kewajiban tayammum, tetapi harus mandi besar dengan air, dan bila tidak menemukan air diperbolehkan meninggalkan shalat. Sementara ulama-ulama lain seperti 'Ali ibn Abi Thalib, Ubay ibn Ka'ab, Ibnu 'Abbâs, dan Abû Hanifah menyatakan bahwa maksud kata "al-mulâmasah itu" adalah *jimâ'*, meskipun makna hakikinya adalah menyentuh dengan tangan, tetapi telah diketahui bahwa dalam Alquran, kata tersebut sebagai kinayah, karena dalam ayat Alquran banyak sekali lafal-lafal yang mengandung makna kinayah atau majaz, apalagi dalalah lafal Alquran tidak hanya didasarkan pada makna hakikinya, tetapi

didasarkan pada konteks ayat (*siyâq*) dengan budaya bahasa yang berkembang pada saat Alquran diturunkan.

Perbedaan arti ini berkembang pada persoalan, apakah hal itu akan membatalkan wudhu atau tidak. Imam Abû Hanifah menyatakan, menyentuh wanita tidak membatalkan wudhu, baik disertai shahwat atau tidak; Imam al-Syâfi'i berpandangan, apabila salah satu anggota badan seseorang laki-laki menyentuh anggota tubuh wanita, maka wudhunya menjadi batal; sedangkan Imam Malik mengakomodasi dua pendapat di atas dengan menyatakan, menyentuh wanita apabila disertai timbulnya shahwat, membatalkan wudhu, sebaliknya jika tidak disertai shahwat, tidak membatalkan wudhu'. Kemudian Ibnu Rusyd dalam kitabnya, *Bidâyah al-Mujtahid* mengomentari, bahwa lafal "al-lamsu" meskipun petunjuknya, mengisyaratkan kepada dua arti, tetapi yang lebih jelas petunjuknya adalah arti *jimâ'*, walaupun arti ini merupakan makna majaz, karena Allah SWT. telah menggunakan kata "al-lamsu" dan "al-mubâsyarah" yang keduanya berarti menyentuh sebagai kinayah dari *jimâ'*, sebagaimana juga ditemukan dalam ayat-ayat lain.<sup>98</sup> Di samping itu, menurut komentar al-Shâbûnî, sudah menjadi kebiasaan apabila kata "al-lams" diidafatkan kepada "al-nisa'", maka berarti *jima'*, sehingga hampir menjadi makna yang tersurat dari kata tersebut, seperti halnya kata "al-watha'" yang makna hakikinya "*al-masyu bi al-qadam*", berjalan dengan

---

<sup>98</sup> al-Imâm al-Qâdhî Abû al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rusyd al-Qurṭhûbî al-Andalusî, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 M), Juz II, h. 29

kaki, tetapi apabila diidofatkan kepada kata “al-nisâ”, maka tidak dipahami lain, kecuali jimâ’.<sup>99</sup>

Kemudian setelah pendapat-pendapat itu disajikan, Al-Syaukani menunjukkan sikapnya secara liberal dan rasional dengan pernyataan berikut ini

Adapun kewajiban wudhu atau tayammum atas orang yang menyentuh wanita dengan tangannya atau sesuatu dari badannya merupakan pendapat yang tidak benar (sah) berdasarkan dalil kuat yang diambil dari ayat di atas, pada pendapat belum jelas yang sudah kamu ketahui. Adapun dalil yang mereka ambil dari Nabi Muhammad SAW. yang menuturkan bahwa ada seorang laki-laki datang kepada Nabi, lalu bertanya:”Ya Raulallah, apa yang akan engkau katakan, tentang seorang laki-laki bertemu (menyentuh) wanita yang tidak ia mengenalnya?”. dan tidaklah seorang laki-laki mendatangi (menyentuh) sesuatu badan dari istrinya kecuali mendatangnya selain berjima’. Kemudian Allah menurunkan ayat “ dirikanlah shalat itu pada kedua tepi siang dan pada bagian permulaan dari pada malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan baik itu menghapuskan perbuatan-perbuatan buruk. Itulah peringatan orang-orang yang ingat. Ahmad, al-Turmudzi dan al-Nasa’i telah mentakhrijkan hadis itu dari Mu’ad. Para ulama menyatakan, Nabi memerintahkan laki-laki itu berwudhu karena telah menyentuh istrinya tanpa berjima’. Tidak samar lagi, bahwa tidak terdapat petunjuk melalui hadis itu pada letak perselisihan masalah di atas, karena Nabi hanya memerintahkan wudhu untuk melakukan shalat yang diingatkan Allah lewat ayat itu, mengingat shalat tidak sah tanpa wudhu. Di samping itu, hadis ini munqati’. Jika sudah engkau ketahui masalah ini, maka sesuatu yang asal bebas dari ketercampuran hukum, untuk itu suatu hukum tidak dapat ditetapkan kecuali berdasarkan dalil yang murni dari ketercemaran yang mendorong pada pengurangan argumentasi. Juga adanya riwayat dari ‘A’isyah dengan berbagai sanad yang

---

<sup>99</sup> Muhammad ‘Ali al-Shâbûnî, *Rawâ’i al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur’ân*, Juz I, h. 489

menyebutkan, bahwasannya Nabi SAW berwudhu', lalu mencium (ku), lalu melakukan shalat tanpa wudhu lagi. Hadis ini diriwayatkan dengan berbagai redaksi, tapi isinya sama.<sup>100</sup>

Dengan demikian, jelas terlihat bahwa sikap Al-Syawkani dalam menafsirkan ayat selalu berusaha untuk menggabungkan penafsiran riwayat dan pemikiran. Pada umumnya, pemikiran rasional didahulukan yang berbaur dan terlibat dengan beragam pendapat ulama, kemudian pada akhir penafsiran, ia menurunkan segala macam riwayat baik dari Nabi maupun kalangan sahabat dan tabi'in.

Karakteristik keempat, operasi penafsirannya, seringkali diwarnai bentuk penyebutan ragam pendapat tanpa menyebutkan tokoh yang memiliki pendapat itu dengan menggunakan lafal "qîla", terutama untuk masalah yang menjadi polemik di kalangan ulama. Hal ini seperti terlihat pada menjelaskan perintah Allah berikut ini:

Dan sempurnakanlah haji dan umrah karena Allah; jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka sembelihlah korban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. (QS. Al-Baqarah: 196).

Pada bagian ayat di atas, Allah memerintahkan kepada orang-orang beriman supaya menyempurnakan ibadah haji dan 'umrah serta menunaikan ibadah itu dengan cara yang paling

---

<sup>100</sup> Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 470-471; dan hadis yang dikutip Al-Syaukani, lihat dalam Abû Dawud, *Sunan Abû Dawud*, (Kairo: Syirkah wa Mathba'ah bi Mushthafa al-Bâbi al-Ḥalabi, 1952 M), Juz I, h. 40, dalam bagian "bâb al-Wudhu' min al-Qublah"; periksa pula *Shahîḥ Bukhârî* dan *Shahîḥ Muslim* dalam "Kitâb al-Wudhu", serta bandingkan dengan riwayat yang dilaporkan Muḥammad ibn Jarîr al-Thabârî, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, (Mesir: al-Bâbi al-Ḥalabi, 1954 M), Juz V, h. 105.

sempurna, untuk mencari keridhoan-Nya. Menyempurnakan secara lahir dengan melaksanakan segala upacara peribadatan menurut cara yang telah ditentukan, dan menyempurnakan secara batin dengan melakukannya secara ikhlas karena Allah SWT., bukan karena riya atau ingin didengar orang. Akan tetapi, dalam mengartikan “*itmâm al-haji wa al-‘umrah*”, ternyata para ulama berpolemik. Dalam kaitan ini, Al-Syawkani menurunkan polemik itu dalam format berikut ini:

Para ulama berbeda pendapat tentang maksud penyempurnaan haji dan ‘umrah; maka ada yang berpendapat (fa qîla) , melaksanakan dan melakukan haji dan ‘umrah tanpa dicampuri oleh sesuatupun yang sunnah, tidak boleh rusak syarat atau fardunya, sesuai firman Allah “sempurnakanlah (fa atammahunna)”<sup>101</sup>; dan ada lagi yang berpendapat (qîla), menyempurnakan haji dan ‘umrah yaitu memisahkan masing-masing haji dan ‘umrah tanpa tamattu’ dan qiran, ada lagi yang berpendapat (qîla), menyempurnakan haji dan ‘umrah yaitu berihram untuk haji dan ‘umrah dari rumah terdekat keluarganya, dan ada lagi yang berpendapat (qîla), hendaknya seseorang berderma dengan harta yang halal dan baik dalam perjalanan haji dan umrah <sup>101</sup>.

Demikian karakteristik tafsir Al-Syawkani yang dominan dalam format operasi penafsirannya yang dapat ditelaah dari kitab tafsirnya, *Fath al-Qadîr*.

---

<sup>101</sup> Lihat Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 195. Kata-kata “qîla” seringkali disampaikan oleh Al-Syawkani dalam berbagai masalah yang menjadi polemik di kalangan ulama tanpa menyebutkan siapa yang menyebutkan pendapat itu. Kemungkinan penyebutan ini, untuk mempersingkat pengutipan, karena yang lebih dipentingkan adalah materinya, bukan nama yang menyatakan pendapat itu.

### III

## ISTINBAT HUKUM AL-SYAWKANI

### Istinbat Hukum Al-Syaukani

Term *Istinbat* ditinjau dari sudut etimologi berasal dari kata *nabth* atau *nubuth* sebagai turunan dari kata kerja *na-ba-tha*, *yan-bu-thu*, yang memiliki arti “air yang mula-mula memancar ke luar dari sumur yang sedang digali”. Kata kerja tersebut kemudian dijadikan bentuk transitif, mengikuti neraca (*wazn*) *af’ala*, dan *istaf’ala*, sehingga menjadi *an-ba-tha* dan *is-tan-ba-tha*, yang berarti mengeluarkan air dari sumur yang dipandang sebagai tempat persembunyian air (*istakhraja al-mâ’ min al-bi’r*).<sup>102</sup> Jadi, *istinbat* pada asal mulanya adalah upaya mengeluarkan air dari tempat persembunyiannya dalam perut bumi. Upaya demikian tentu memerlukan peralatan canggih, sehingga air dapat ditemukan dan dikeluarkan secara mudah.

---

<sup>102</sup> Lihat al-Râghîb al-Ishfahâni, *al-Mufradât Gharîb al-Qur’ân*, yang disunting oleh Nadim Mar’ashli, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 502; tulisan Ibrahim Husen, “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru” dalam buku, *Ijtihad Dalam Sorotan*, Editor Haidar Baqir, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 25. Dalam tulisan ini, ia menyetarakan *ijtihâd* dengan *istinbat*, yaitu “menggali hukum syara’ yang belum ditegaskan secara langsung oleh nas Alquran dan hadis Nabi.” Arti harfiyyah *istinbat* ini dapat ditelaah juga dalam kamus Arab, Luwis al-Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’alâm*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1987 M), h. 784 pada bagian akar kata “*na-ba-tha*”, yang berarti: “*nasya’a wa kharaja min al-ardh*”, sedangkan “*istanbatha*” berarti “*sa’â fi al-bahtsi ‘an al-sirri*”

Term *istinbat* ini kemudian digunakan dalam wilayah usul fikih dengan arti usaha mengeluarkan ketentuan hukum dari sumber persembunyiannya, yakni Alquran dan Sunnah. Suatu hukum yang dijelaskan oleh Alquran dan Sunnah secara langsung melalui ayat-ayat dan hadis-hadis secara eksplisit (*sharîh*) tentu tidak memerlukan pengetahuan yang mendalam dan ini bukan lapangan *istinbat* atau ijtihad; lapangan *istinbat* adalah menyangkut lafal-lafal yang terdapat dalam ayat-ayat dan hadis-hadis yang mengandung makna implisit. Oleh karena itu, ragam pengetahuan yang mendalam sebagai instrumen untuk dapat mengeluarkan kandungan ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis yang demikian sangat diperlukan.

Term *istinbat* tersebut ekwivalen dengan term *ijtihâd*, yaitu menggali ketentuan hukum yang tersembunyi dan belum dijelaskan secara langsung oleh Alquran dan Sunnah. Agar hukum syara' yang belum ditegaskan secara langsung oleh teks Alquran atau Sunnah dapat diketahui, maka hukum itu harus digali secara mendalam melalui ijtihad.<sup>103</sup> Karena itu, Islam melegitimasi ijtihad dan mendorong agar hukum Islam

---

<sup>103</sup> Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1987 M), Juz I, h. 197. Beliau mengutip pernyataan al-Ghazali dalam karyanya, *al-Mustashfâ*, yang menyebutkan bahwa tugas penting para mujtahid adalah menggali hukum dari asalnya (Alquran dan hadis), dan usaha para mujtahid mencari pengetahuan (hukum) nas dan pemahamannya, karena tidak mungkin menggali hukum dari nas tanpa mengetahui maknanya, sasaran dan petunjuk lafalnya, menjelaskan penunjukannya pada hukum serta membuat macam-macam petunjuk dan tingktannya (*li anna muhimma al-mujtahidin iqtibâs al-ahkâm min ushûliha, wa 'amal al-mujtahidin yatathallabu fiqh al-nash wa fahmah, idz la yumkinu lahu istinbat al-hukm min al-nash illa idza adraka al-ma'na wa 'arafa marma al-lafz wa madlûlih, wa tabayyana kayfiyah dalâlatih wa nawwa'a hâdzih al-dalâlah wa darajatiha*)).

berkembang dan dinamis.<sup>104</sup> Al-Syawkani melihat bahwa ijthad secara umum memiliki makna yang begitu luas, mencakup segala pencurahan daya intelektual dan bahkan spiritual dalam menghadapi suatu kegiatan atau permasalahan yang sukar, sehingga ketika membicarakan ijthad dalam pengertian umum ini, Al-Syawkani mengakui eksistensi ijthad yang dilakukan oleh pakar ilmu kalam, dan menempatkan ijthad tersebut sebagai ijthad dalam mencapai ketentuan ilmu pengetahuan (*ijtihâd fi taḥsîl al-hukm al-‘ilmi*).<sup>105</sup>

Kendati Al-Syawkani memandang bahwa term ijthad dapat berlaku di luar konteks hukum Islam, seperti dalam politik, filsafah, tasawwuf, dan kalam; akan tetapi Beliau menampilkan term ijthad dalam pengertian spesifik, yakni ijthad dalam hukum Islam. Dalam kaitan ini, Al-Syawkani memberikan definisi ijthad dengan rumusan: "mengerahkan segenap kemampuan dalam mendapatkan hukum syara' yang praktis dengan menggunakan metode *istinbat*; atau dengan

---

<sup>104</sup> Secara etimologis, ijthad mengandung makna dasar "pengerahan daya, kemampuan, kesanggupan dalam menghadapi segala sesuatu yang sangat sulit", lalu term ini berkembang di kalangan pakar usul fikih yang secara umum diartikan; pengerahan kemampuan intelektual secara optimal untuk mendapatkan suatu solusi hukum, atau untuk mendapatkan suatu pengetahuan. Menurut al-Ghazali, ijthad hanya berlaku pada upaya yang sulit dilakukan. Untuk itu, ia mencontohkan, *ijtahada fi ḥaml ḥajar al-raḥa* (ia mengerahkan kemampuannya untuk mengangkat batu penggilingan). Maka tidak dapat dikatakan ijthad pada sesuatu pekerjaan yang ringan, seperti mengangkat sebutir biji sawi; *ijtahada fi ḥaml al-khardalah* (ia mengerahkan kemampuan untuk mengangkat biji sawi). Lihat kembali lebih lanjut, Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1037; Muḥammad al-Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr li Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1996 M), h. 367-368; dan Luwis al-Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'âlâm*, h. 106.

<sup>105</sup> lihat Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 250; dan bandingkan dengan Harun Nasution, "Ijthad Sumber Ketiga Ajaran Islam", dalam buku, Haidar Bagir, *Ijthad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 108-109.



rumusan lebih ringkas “upaya seorang ahli fikih (*al-faqîh*) mengerahkan kemampuannya secara optimal dalam mendapatkan suatu hukum syara’ yang bersifat dzanni”.<sup>106</sup> Definisi Al-Syawkani di atas kelihatan dekat dengan definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama usul fikih pada umumnya, yang pada dasarnya melihat bahwa ijtihad adalah upaya optimal ahli fikih (*al-faqîh*) dalam meng-istinbat-kan hukum yang praktis melalui sumber-sumber tafsîli. Inilah definisi ijtihad yang dikehendaki dalam tulisan ini. Menurut ulama usul fikih, ijtihad dalam bidang syari’at terbagi kepada dua macam, yaitu pertama ijtihad dalam istinbat hukum dalam penjelasannya (*istinbat al-ahkâm wa bayânuh*); dan kedua ijtihad dalam penerapan hukum (*tathbîq al-ahkâm*).<sup>107</sup>

Hukum, menurut Al-Syawkani dapat diperoleh dan ditemukan di dalam teks Alquran dan hadis, sebagaimana tercermin dalam ungkapannya:

Menurutku, bahwa orang yang meneliti ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi dan menjadikan segalanya itu sebagai kebiasaannya, niscaya ia akan mendapatkan pada keduanya (Alquran dan hadis) apa yang dicarinya. Sesungguhnya jika engkau menghadap kepadanya (cita-cita itu) dengan dada yang lapang, niscaya engkau akan

---

<sup>106</sup> Lihat Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 250. Teks definisi ijtihad adalah: *badzl al-wasi’ fi nayl al-hukm syar’i fi ‘amali bi thariq al-istinbat*; atau “*istifrâgh al-faqîh al-was’ a li tahsil zhanni bi hukm syar’i*”

<sup>107</sup> Ragam definisi Ijtihad, lihat Abû Hamid Muḥammad al-Ghazali, *al-Musthashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz II, h. 350-351; Saif al-Dîn Abû al-Ḥasan ‘Alî ibn Abî ‘Alî ibn Muḥammad al-Amidi, *al-Aḥkâm fi Ushûl al-Aḥkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), Juz IV, h. 309; Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1037-1038; dan H.A. Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000 M), h. 95-96

mendapatkan pada keduanya dalil-dalil hukum yang hendak engkau ketahui petunjuk-petunjuknya.<sup>108</sup>.

Sebenarnya pandangan Al-Syawkani demikian tidak lepas dari dua aliran yang telah berkembang dalam dunia usul fikih. Pertama, *aliran Mukhaththi'ah* yang cenderung melihat bahwa Allah telah menetapkan suatu ketentuan hukum yang rinci atas segala sesuatu, baik yang sudah tercantum dalam teks-teks Alquran dan hadis maupun yang berada di luarnya; dan tugas mujtahid adalah menyingkapkan hukum tersebut melalui ijtihad. Kedua, pendapat *aliran mushawwibah* yang melihat bahwa Allah tidak menetapkan suatu ketentuan hukum yang rinci berupa halal, haram, boleh dan tidak boleh atas sesuatu masalah, tetapi ketentuan hukum Allah adalah bersifat umum dan global yang penerapannya sangat tergantung kepada ijtihad para mujtahid.<sup>109</sup>

Aliran *Mukhaththi'ah* lebih jauh dapat pula dibagi atas dua kelompok, yaitu pertama, yang melihat bahwa Allah telah menetapkan hukum secara rinci, meskipun tidak termaktub di dalam Alquran dan hadis; kedua yang memandang bahwa ketentuan hukum itu secara keseluruhan sudah terdapat di dalam teks-teks Alquran dan hadis, sehingga tidak diperlukan dalil-dalil lain untuk mendapatkan hukum. Pendapat ini tampaknya setara dengan penjelasan Ibnu Hazm tentang term ijtihad yang memaparkan bahwa ijtihad dalam syari'at Islam adalah upaya pengerahan kemampuan secara optimal untuk mendapatkan hukum yang diturunkan Allah, yang secara pasti telah ada dan terdapat di dalam syari'at itu sendiri. Ibnu Hazm

---

<sup>108</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 259

<sup>109</sup> al-Ghazâlî, *al-Musthashfâ*, Juz II, h. 363

yakin bahwa segala macam hukum syari'at telah dijelaskan oleh Allah kepada kita, sehingga apabila ada orang yang mengatakan bahwa Allah dan Rasul-Nya belum menjelaskan hukum kepada kita, maka ia akan dipandang kafir.<sup>110</sup>

Dalam memahami hadis yang diterima dari Mu'âd ibn Jabal,<sup>111</sup> Al-Syawkani membedakan antara penerapan *ra'y* secara bebas dan *ijtihâd bi al-ra'y* (ijtihad dengan akal pikiran). Menurutnnya, penerapan *ra'y* secara bebas adalah bagian dari aktifitas yang didasarkan atas hawa nafsu, sedangkan *ijtihâd bi al-ra'y* merupakan aktifitas ilmiah, karena di dalam *ijtihâd bi al-ra'y* tidak pernah lepas dari koridor nas-nas Alquran dan hadis.<sup>112</sup> Penerepan *ra'y* secara bebas dilarang oleh agama, seperti terlihat dalam hadis berikut ini:

Umatku akan terpecah menjadi lebih dari tujuh puluh golongan, sebagian besar disebabkan fitnah kaum yang menganalogikan agama

---

<sup>110</sup> Abû Muhammad 'Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Zhâhiri, *al-Ahkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), Juz I, h. 629-630

<sup>111</sup> Hadis Mu'âdz ibn Jabal ini sudah mashur yang berisi dialog antara Rasulullah SAW dengan Mu'âdz ibn Jabal ketika ia dilantik menjadi Gubernur di Yaman. "Kata Rasulullah,:"Bagaimana caranya kamu memutuskan perkara (kasus hukum) yang diajukan kepadamu (nanti di tempat tugas yang baru)?, "akan aku putuskan dengan kitab Allah (Alquran)," jawabannya, lalu "jika kamu tidak mendapatkannya dalam Alquran", sambung Rasulullah SAW, " Aku akan menggunakan Sunnah" ujamnya. Jika kamu tidak menemukan dalam sunnah?" tanya Rasulullah lebih lanjut; "Aku akan menggunakan ijtihad fikiranku dan aku tidak akan meninggalkannya" jawabannya dengan tegas. Rasulullah SAW, lalu menepuk dadanya seraya memujinya dengan kata-kata, "Alhamdulillah, Allah telah memberi petunjuk kepada utusan Rasulullah sesuai dengan apa yang diridhai Allah dan Rasul-Nya". (H.R. Abu Dawud dan al-Turmudzi). Kata "ajtahid bi al-ra'y" yang diucapkan Mu'âdz di atas, memberi keleluasaan kepada umat Islam yang memiliki pengetahuan memadai untuk melakukan penalaran dan penyelesaian kasus hukum baru yang tidak terdapat dalam dua sumber utama tersebut melalui metode ijtihad.

<sup>112</sup> Al-Syawkani, *al-Qawl al-Mufîd fi Adillâh al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, dalam Ibrahim Ibrahim Hilal (ed.), *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, (Kairo: al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971 M), h. 157-162

dengan ra'y mereka; mereka mengharamkan apa yang dihalalkan Allah dan menghalalkan apa yang diharamkan Allah.<sup>113</sup>

Berbeda dengan penggunaan *ra'y* secara bebas, *ijtihâd bi al-ra'y* adalah pengerahan kemampuan pikiran secara optimal dalam mendapatkan hukum dari apa yang disebut oleh Al-Syawkani dengan nas-nas yang mengandung makna implisit (*al-nushûsh al-khafîyyah*). Untuk itu, kata Al-Syawkani, makna *ijtihâd bi al-ra'y* dalam hadis Mu'âdz ibn Jabal di atas, bukan berarti menggunakan *ra'y* untuk mendapatkan hukum di luar Alquran dan Sunnah, tetapi mengeluarkan hukum dari kandungan Alquran dan Sunnah yang berifat implisit dengan menggunakan metode-metode istinbat seperti penerapan *mafhum al-nash* dan *bara'ah al-ashliyyah*.<sup>114</sup>

Mengacu kepada istilah *ijtiḥād bi al-ra'y* di atas, ditemukan dua pandangan ulama usul fikih. Pertama, ulama usul fikih yang melihat bahwa *ijtiḥād bi al-ra'y* adalah pengerahan kemampuan untuk sampai kepada suatu ketentuan hukum dalam suatu peristiwa yang tidak ada nasnya, dengan melakukan penalaran dan menggunakan sarana yang ditunjukkan oleh syara', guna melakukan penggalian hukum yang tidak ada nasnya. Jadi, menurut definisi ini, *ijtiḥād bi al-ra'y* hanya berlaku pada peristiwa-peristiwa yang tidak ada

---

<sup>113</sup> Al-Syaukani, *al-Qawl al-Mufîd fî Adillâh al-Ijtiḥâd wa al-Taqlîd*, h. 153-154. Di samping hadis di atas, Al-Syaukani juga menampilkan hadis lain yang berisi celaan bagi mereka yang bebas menggunakan *ra'y*-nya, yaitu: *Umat ini beramal sesuatu dengan alasan Alquran dan Sunnah Rasulullah, kemudian mereka berbuat atas dasar ra'y. Jika itu telah mereka lakukan, maka merekapun sesat* (H.R. Ibn 'Abd al-Barr dari Abû Hurayrah). Lihat hadis ini dalam, Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' al-Bayân al-'Ilm wa Fadhlîh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz II, h. 163

<sup>114</sup> Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 202

nasnya.<sup>115</sup> Peristiwa yang masih bisa dirujuk kepada nas, walaupun bersifat dzanni, tidak dapat disebut sebagai *ijtihâd bi al-ra'y*. Alasan pandangan ini ialah hadis yang diriwayatkan Mu'adz di atas. Kedua, ulama usul fikih yang memandang bahwa *ijtihâd bi al-ra'y* bukan hanya menyangkut peristiwa yang tidak ada nasnya, tetapi juga peristiwa yang ada nasnya, tetapi nasnya bersifat dzanni.<sup>116</sup> Untuk itu, kelompok ini mengemukakan ijtihad Abû Bakar al-Shiddîq terhadap makna “kalalah” dalam ayat tentang waris.<sup>117</sup> “al-kalâlah” adalah orang tua dan anak. Ia berkata “saya katakan tentang *al-kalâlah* dengan *ra'yuku*, jika benar, maka (kebenaran itu berasal) dari Allah, dan jika salah, maka (kesalahan itu berasal) dari diriku dan syeitan”. Kedua kelompok yang berpegang dengan *ra'y* itu lazim disebut *ahl al-ra'y*.<sup>118</sup> Dari dua kecenderungan tersebut, tampaknya yang akan menjadi fokus pembahasan dalam tulisan ini adalah kecenderungan kedua, yaitu pemahaman terhadap teks-teks Alquran yang terkait dengan masalah hukum berdasarkan penafsiran Al-Syaukani.

---

<sup>115</sup> Lihat dalam ‘Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1968 M), h. 7. Menurut al-Khallâf, *ijtihâd bi al-ra'y* adalah mengarahkan kemampuan untuk mencapai hukum pada suatu peristiwa yang tidak ada nasnya (dalam Alquran atau Sunnah) melalui pemikiran dan penggunaan wasilah yang ditunjukkan oleh syara’ untuk menggali sesuatu peristiwa yang tidak ada nasnya, seperti qiyâs, mashlahah mursalah dan istihsan”.

<sup>116</sup> Pendapat ini dikemukakan oleh Fathî al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fi al-Ijtihâd bi al-Ra'y fi al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1975 M), h. 7-8

<sup>117</sup> Teks lengkap ayat itu berbunyi: *wa in kâna rajul yûritsu kalâlah aw imra'ah aw lahu akhun aw ukhtun fa li kulli wahid minhumâ al-sudus*. Artinya: “Jika seorang laki-laki atau perempuan yang diwarisi adalah kalalah, dan dia mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing mereka seperenam bagian” ( Q.S. al-Nisâ’ / 4: 12)

<sup>118</sup> Lihat lagi dalam, Fathî al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fi al-Ijtihâd bi al-Ra'y fi al-Tasyrî' al-Islâmî*, h. 8-9

Al-Syawkani sendiri sebenarnya terlihat berupaya untuk menjembatani kedua paham tersebut. Pada satu sisi, ia mengakui eksistensi paham *ahl al-hadîts*, dengan menekankan bahwa Alquran dan hadis telah lengkap untuk dijadikan sebagai sumber dan dalil hukum. Oleh karena itu, tidak perlu mencari hukum di luar dua sumber tersebut. Pada sisi lain, ia mengakui pula metode-metode penggalian hukum yang digunakan oleh *ahl al-ra'y*, seperti kaidah-kaidah kebahasaan, prinsip-prinsip umum hukum Islam (*qâ'idah kulliyyah*) yang meliputi juga *maqâshid al-syarî'ah* dan metode-metode lainnya. Sebab, menurutnya, upaya untuk menggali hukum dari dua sumber itu tidak dapat dielakkan dari penggunaan akal pikiran, karena tidak mungkin dapat menarik hukum dari nas-nas Alquran dan hadis tanpa memikirkannya secara luas dan mendalam, dengan memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah* yang dikandungnya serta konteksnya dengan peristiwa yang dihadapi. Akan tetapi meski demikian, penggunaan akal pikiran di sini harus dibatasi, sejauh masih terkait dengan makna implisit dari nas. Oleh karena itu, dalam menerapkan metode-metode ijtihad tersebut, Al-Syawkani senantiasa membatasinya dengan beberapa syarat tertentu, agar metode tersebut tidak terlepas dari makna dan maksud nas di atas.

Prinsip-prinsip hukum Islam, menurut Al-Syawkani dan beberapa ulama lain, telah ditetapkan oleh Allah sendiri dalam kitab suci-Nya, Alquran, kemudian Rasulullah SAW., melalui sunnahnya menjelaskan kandungan Alquran secara rinci. Kalangan kaum muslimin menerima Alquran sebagai Kitab Suci yang otentik dengan penuh keyakinan, dan tidak ada satu madzhab pun yang meragukan Alquran. Dari aspek ini, seluruh

ayat Alquran diriwayatkan secara *qath'i* atau disebut dengan *qath'i tsubut* dan *qath'i al-wurud*. Demikian pula Sunnah, sebagiannya diterima secara meyakinkan dan selebihnya diterima pada tingkatan dugaan kuat. Sunnah jenis kedua ini disebut *zhanni al-tsubut* atau *zhanni al-wurud*.<sup>119</sup>

Alquran dan Sunnah adakalanya menerangkan hukum sesuatu secara sangat jelas dan disepakati kandungan maknanya (*mujma' alayh*), dan tidak jarang pula dijelaskan dalam bentuk yang samar, tidak jelas dan dapat menerima berbagai tafsiran (*mukhtalaf fihi*). Diskursus *mi'ah jaldah* pada surat al-Nur, ayat 2, tidak menunjukkan makna yang beragam dan berbeda. Tetapi kata *quru'* dalam surat al-Baqarah ayat 228, dapat diartikan “suci dari hayd” atau “dalam keadaan hayd”.<sup>120</sup> Diskursus *mi'ah jaldah* mengandung penunjukkan yang pasti, atau disebut *qath'i al-dalalah*, sedangkan kata

---

<sup>119</sup> Masalah *qath'i* dan *zhanni* secara khusus hanya dibahas dalam kajian usul fikih. Lihat Mukhtar Yahya dan Fatchurahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islami*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986), h. 27; dan Wahbah al-Zuhayli *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz II, h. 1052-1053. Pendangan demikian tidak disetujui oleh kalangan sajana kontemporer, seperti Muhammad Arkoun, 'Abd Allah Darraz, ulama Mesir, komentator kitab *al-Muwaffaqât* karya al-Syâtîbî, dan M. Quraish Shihab. Menurut mereka, ayat-ayat Alquran secara keseluruhan mengandung makna yang sangat luas dan mendalam, sehingga karena keluasan dan kedalamannya itu, orang dapat mengetahui secuil atau sebagian dari makna yang dikandungnya. Dari itu, ayat-ayat Alquran tidak hanya mengandung satu makna, tetapi dapat menerima dua makna atau lebih banyak dari itu. Dari sisi pandangan ini, dapat disimpulkan bahwa tidak ada ayat-ayat Alquran secara redaksional yang disebut *qath'i al-dalalah*. Kendati pun demikian, bagi para pakar itu, *qath'i al-dalalah* hanya didasarkan atas kesepakatan orang dalam melihat maknanya (*mujma' alayh*). Lihat lebih lanjut, 'Abd Allâh Darraz, *al-Naba' al-'Azhim*, (Mesir: Dâr al-'Urubah, 1966 M), h. 111; Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992 M), h. 138-142

<sup>120</sup> Ayat itu lengkapnya: *Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera* (Q.S. al-Nur / 24: 2); dan bunyi ayatnya: *Wanita-wanita yang dithalak, hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'* (Q.S. al-Baqarah / 2: 228)

*quru'* mengandung penunjukkan berganda dan tidak pasti, atau disebut *zhanni al-dalâlah*. Alquran, kendatipun seluruhnya *qath'i al-tsubut*, tidak semuanya *qath'i al-dalâlah*. Sementara Sunnah, meskipun hampir sebagian besar *zhanni al-tsubut*, tidak semuanya *zhanni al-dalâlah*.<sup>121</sup>

Di samping hukum-hukum yang diterangkan oleh Alquran dan Sunnah secara eksplisit ataupun implisit itu, terdapat pula peristiwa-peristiwa yang tidak disebutkan di dalam Alquran dan sunnah, namun telah terdapat konsensus (*ijmâ'*) ulama pada suatu masa atas hukum-hukum tertentu, seperti konsensus ulama tentang hukum ketidakbolehan cucu menerima harta warisan dari kakeknya ketika ayahnya masih hidup.

Bertolak dari dua kategori sumber hukum demikian, Al-Syaukani membagi hukum atas dua jenis: pertama hukum *qath'i*, yaitu hukum yang dipetik dari ayat-ayat dan hadis-hadis yang sifatnya *qath'i al-tsubut* dan juga *qath'i al-dalâlah*; kedua hukum *zhanni*, yaitu hukum-hukum yang dipetik dari ayat-ayat Alquran dan hadis yang bersifat *zhanni*, dengan kemungkinan *zhanni al-tsubut* atau *zhanni al-dalâlah*, dan dapat pula dihasilkan melalui metode-metode ijtihad lain yang bertaraf *zhanni*. Menurut Al-Syaukani yang menjadi lahan penggalian hukum adalah jenis hukum kedua, yaitu ketentuan hukum yang

---

<sup>121</sup> Suhudi Isma'il, *Hadits Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995 M), h. 71. Ketika berbicara kulaitas hadis shahih ia mengungkapkan, tingkat kebenaran riwayat kedua sumber ajaran Islam (Alquran dan sunnah) itu menjadi tidak sama, yakni seluruh ayat Alquran bertingkat *qath'i al-wurud*, sedangkan untuk riwayat hadits, ada yang *qath'i al-wurud* dan ada yang *zhanni al-wurud*. Riwayat yang *qath'i al-wurud* terhindar dari kemungkinan salah, sedang yang *zhanni al-wurud* terbuka peluang terjadinya kesalahan, dan karenanya diperlukan penelitian secara cermat dengan menggunakan kaidah-kaidah penentuan kesahihan riwayat.



masih bersifat dzanni.<sup>122</sup> Untuk menguatkan pandangannya itu, Al-Syawkani mengutip pandangan pakar usul fikih madzhab Syafi'i, Fakhr al-Dîn al-Râzi (w. 606 H) menyebutkan, bahwa yang menjadi obyek penggalian hukum adalah seluruh hukum syara' yang bukan didasarkan atas dalil yang *qath'i*.<sup>123</sup> Secara singkat dapat dikemukakan, bahwa obyek penggalian hukum itu menurut Al-Syawkani adalah pertama sesuatu yang semula tidak ditemukan hukumnya di dalam nas secara langsung, dan kedua sesuatu yang ditemukan hukumnya di dalam nas secara langsung, tetapi bukan dalam nas yang *qath'i*. Pandangan Al-Syawkani di atas sebenarnya jika diteliti, tidak jauh berbeda dengan pandangan umumnya para ulama usul fikih.<sup>124</sup>

Lebih jauh Al-Syawkani membagi hukum yang *qath'i* atas dua tingkatan. Pertama *qath'i ma'lum bi al-dharurah annahu min al-dîn*, yakni suatu peringkat hukum yang *qath'i*, yang diketahui secara pasti atau aksiomatis bahwa ia adalah bagian dari ajaran agama, seperti kewajiban shalat lima waktu, kewajiban zakat, puasa bulan Ramadhan, haji, keharaman zina, dan minuman memabukan; kedua *qath'i laysa min al-dharuriyyat al-syar'iyyah*, yakni peringkat hukum yang *qath'i*, tetapi bukan termasuk kategori hukum syari'at yang diketahui secara spontan.<sup>125</sup> Menyangkut hukum dalam peringkat pertama, yang benar hanya satu, sedangkan selainnya adalah

---

<sup>122</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 250. Lihat pula, Ibrahim Husen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam buku Haidar Bagir (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 27

<sup>123</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 252

<sup>124</sup> Lihat al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Juz II, h. 354; al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 323; 'Abd al-Wahhâb al-Khallaf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 216-217; dan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1052-1054

<sup>125</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 260

keliru. Orang yang menyangkal ketentuan hukum tersebut dikenai sanksi dosa, dan bahkan ada satu kelompok yang memandangnya kafir. Sedangkan menyangkut hukum peringkat kedua, yang benar hanya satu juga, tetapi terdapat dua kategori pelaku yang terkait dengannya, pertama jika seseorang tidak berupaya untuk mengetahuinya, maka ia bersalah dan dikenai sanksi dosa; kedua jika seseorang telah berupaya untuk mengetahuinya melalui berbagai cara yang ia lakukan seperti belajar di sekolah, membaca buku-buku keagamaan, dan berguru kepada para ustadz, tetapi tidak mampu mengetahuinya, maka ia dipandang keliru, tetapi tidak dikenai sanksi dosa.<sup>126</sup>

Adapun tentang produk hukum yang telah digali secara optimal oleh para ulama yang bersifat *zhanni* itu, walaupun kebenaran dalam hal ini hanya satu, maka para ulama yang telah bersusah payah melakukan penggalian hukum tersebut akan mendapat pahala dari sisi Allah, kendatipun ia bersalah; seorang ulama yang mencapai kebenaran dalam usaha optimalnya akan mendapat dua pahala, sementara ulama yang keliru dalam usahanya tersebut akan mendapat satu pahala, seperti dalam sabda Nabi Muhammad SAW., yang berbunyi:

Apabila seorang hakim berijtihad, lalu dalam ijtihadnya benar, maka baginya memperoleh dua pahala; dan apabila dia berijtihad, lalu salah dalam ijtihadnya, maka baginya mendapat satu pahala.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 260

<sup>127</sup> Hadis yang dikutip Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 261-261, dapat ditelaah pada, Imam Bukhari, *Shahîh Bukhârî*, (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H), IV, h. 372; Imam Muslim, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Juz XII, h. 13. Sehubungan dengan hadis di atas perlu dikemukakan bahwa hakim tidak identik dengan mujtahid. Hakim bisa juga disebut *qâdhi*, yaitu orang yang diangkat

Al-Syawkani, sebagaimana pakar usul fikih yang lain berpendapat bahwa hukum dalam kategori *zhanni* ini dapat berubah dengan adanya perubahan zaman, tempat dan kebiasaan. Al-Syawkani menyebutkan bahwa seorang mujtahid tidak boleh mengeluarkan hasil ijtihad yang berbeda menyangkut satu masalah dalam waktu yang sama. Ia dapat mengeluarkan hasil ijtihad yang berbeda dalam satu masalah, jika dilakukan dalam waktu yang berbeda, karena suatu hasil ijtihad dapat menerima perubahan, selaras dengan perubahan internal diri mujtahid maupun perubahan eksternal lingkungannya.<sup>128</sup>

Dari berbagai penjelasan yang diuraikan di atas, nampak jelas bahwa nas-nas Alquran dan hadis memiliki makna yang demikian luas dan mendalam. Ada suatu kasus yang tidak ditemukan hukumnya pada pengertian lahir dari nas-nas tersebut, tetapi justru terdapat dalam makna yang tersirat dari nas itu. Untuk itulah, Al-Syawkani membagi nas atas dua bentuk, yaitu nas-nas yang jelas maknanya (*al-nushûshus al-jaliyyah*) dan nas-nas yang samar dan tersembunyi (*al-nushûsh*

---

pemerintah untuk menyelesaikan dakwaan-dakwaan dan persengketaan-persengketaan, karena pemerintah tidak mampu meleksanakan sendiri semua tugas itu. Adapun mujtahid adalah orang yang menggali hukum dari sumber-sumbernya dan memiliki keahlian tentang itu. Dengan demikian, tidak semua hakim adalah mujtahid, karena sering seorang yang mendapat tugas sebagai hakim, tetapi tidak memiliki kemampuan berijtihad. Meskipun demikian, para ahli usul fikih bersepakat bahwa yang paling utama menjadi hakim adalah mujtahid. Akan tetapi dalam realitas sosial, tidak semua mujtahid berkedudukan sebagai hakim. Lihat Muhammad Salam Madkur, *Peradilan Dalam Islam*, Terj. Imran A.M. (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1979 M), h. 29 dan h. 131

<sup>128</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 263

*al-khâfiyyah*).<sup>129</sup> Bentuk nas yang kedua inilah yang memerlukan pemahaman yang mendalam dengan menggunakan instrumen dan metode-metode penggalian hukum secara intens yang akan dibahas pada bagian berikut ini.

### **Metode Istinbat Hukum Al-Syawkani**

Dalam upaya melakukan *istinbat* hukum dari teks Alquran tidak akan membuahkan hasil yang memadai, melainkan dengan menempuh metode-metode yang tepat, yang ditopang oleh pengetahuan yang memadai terutama menyangkut sumber hukum Alquran. ‘Ali Hasaballah melihat ada dua metode pendekatan yang dikembangkan oleh ulama usul fikih dalam melakukan *istinbat*, yaitu pertama pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawâ'id al-lughawiyyah*), kedua pendekatan melalui pengenalan makna atau maksud syari'ah (*maqâshid al-syari'ah*).<sup>130</sup> Sementara itu, Abû Zahrah menyebutkan bahwa metode penggalian hukum (*thuruq al-istinbat*) ada dua macam, yaitu pendekatan makna (*thuruq al-ma'nawiyyah*) dan pendekatan lafal (*thuruq al-lafzhiyyah*).<sup>131</sup> Pendekatan makna dilakukan melalui penarikan kesimpulan hukum secara tidak langsung dari teks Alquran, seperti penggunaan qiyas, istihsan dan mashalih al-mursalah, sedang pendekatan lafal penerapannya membutuhkan beberapa faktor penopang yang kokoh, seperti penguasaan makna dari lafal-

---

<sup>129</sup> Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 202, dan lihat pula dalam Narun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 83-84

<sup>130</sup> Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*, h. 3

<sup>131</sup> al-Imam Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th), h. 115-116; dan bandingkan dengan Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 109-110, dengan judul "al-kitâb al-tsâni fî kayfiyah istismâr al-ahkâm min al-alfâzh".

lafal dan konotasinya, pengetahuan *dalâlah al-nashsh* yang meliputi *manthuq lafzhi* dan *mafhum lafzhi*, pemahaman batasan-batasan pada *'ibârah al-nashsh* dan *'ibârah al-isyârah* serta penguasaan kaidah-kaidah kebahasaan.

Pandangan dua pakar usul fikih di atas telah disinyalir pula oleh Fathi al-Daraini, dosen ilmu hukum Islam Universitas Damaskus. Ia menyatakan bahwa materi apa saja yang akan dijadikan obyek kajian, maka pendekatan keilmuan yang paling tepat, yang akan diterapkan terhadap obyek tersebut hendaklah sesuai dengan watak obyek itu sendiri. Oleh karena itu, jika yang akan menjadi objek kajian di sisni ialah *istinbat* hukum yang menyangkut nas, jiwa, dan tujuan syari'at, maka pendekatan yang akan diterapkan haruslah pendekatan yang menyangkut tiga hal tersebut. Untuk itu, metode pendekatan yang tepat ialah melalui kebahasaan dan *maqâshid al-syarî'ah*. Penggunaan metode pendekatan kaidah kebahasaan ialah karena kajian akan menyangkut teks syari'at, sedangkan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah* dikaitkan dengan kajian yang menyangkut kehendak *syâri'*, yang hanya mungkin dapat diketahui melalui kajian *maqâshid al-syarî'ah*.<sup>132</sup>

Dalam kaitan metode ini, Al-Syawkani menjelaskan bahwa metode penggalian hukum yang paling tepat untuk diterapkan ialah metode yang telah disebutkan dalam sunnah dan dipraktikkan oleh para sahabat, yaitu memberikan solusi hukum didasarkan atas kandungan kitab Allah dan Sunnah Rasulallah. Untuk itu, ia mengemukakan sejumlah alasan dari Alquran dan hadis yang memerintahkan agar orang berpegang

---

<sup>132</sup> Fathi al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fi al-Ijtihâd bi al-Ra'y fi al-Tasyrî' al-Islâmi*, Juz I, h. 27

kepada Alquran dan Sunnah dalam menetapkan hukum, seperti pernyataan Allah: *Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya* (Q.S. al-Nisa /4: 59).<sup>133</sup>

Akan tetapi, kalimat-kalimat dan lafal-lafal yang terkandung dalam Alquran dan Sunnah ada yang jelas, sehingga secara mudah dapat dirujuk sebagai alasan hukum, dan tidak sedikit pula yang samar dan mengandung beragam makna, sehingga untuk merujuknya sebagai alasan hukum memerlukan pemahaman yang komprehensif. Dalam menghadapi hal seperti demikian, diperlukan suatu metode pendekatan, yang dalam hal ini, Al-Syawkani menggunakan metode pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawâ'id al-lughawiyah*).<sup>134</sup> Di samping itu, Al-Syawkani juga menganjurkan untuk menggunakan metode pendekatan *maqâshid al-syarî'ah* yang disebutnya dengan kaidah-kaidah umum (*qawâ'id kulliyah*). Menurutny, orang yang hanya berhenti pada lahir nas atau hanya melakukan melalui pendekatan lafzhiyyah serta terikat dengan makna-makna juz'i dari nas, tanpa memperhatikan maksud-maksud umum dan mendasar dari pensyari'atan hukum, ia akan terjebak kepada kesalahan-kesalahan dalam penggalan hukum (*fiqh*).

---

<sup>133</sup> Di samping ayat di atas, Al-Syawkani juga menemukan ayat-ayat lain sebagai alasannya, yaitu: Q.S. al-Hasyr / 59: 7; Q.S. al-Ma'idah / 5: 92; dan Q.S. Âli Imran / 3: 31. Lihat, Al-Syawkani, *Qathr al-Wali 'ala Hadîts al-Wali*, dalam Ibrahim Ibrahim Hilal (ed.), *Walayah Allah wa al-Tharîq Ilayhâ*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, t.th), h. 321

<sup>134</sup> metode *istinbat* semacam ini telah lazim dipakai oleh hampir seluruh ulama usul fikih sejak zaman klasik seperti terlihat dalam usul fikih masdzhab Syafi'i, madzhab Hanafi dan madzhab Hanbali. Al-Syawkani menjelaskan metode ini dalam karyanya, *Irsyâd al-Fukhûl* yang relatif cukup banyak. Lihat, *Irsyâd al-Fukhûl*, pada h. 12-29, dan h. 90-183

Metode penggalian hukum lain, yang dikemukakan Al-Syawkani ialah metode *tarjîh*. Menurutny, metode *tarjîh* diterapkan apabila terdapat hal-hal berikut: pertama terdapat kesetaraan validitas (*tsubut*) dua dalil, seperti antara satu ayat dan ayat yang lain, atau antara satu hadis ahad dengan hadis ahad yang lain; kedua terdapat kesetaraan dalam kekuatan, tidak ada *tarjîh* jika terjadi pertentangan antara hadits ahad dan ayat Alquran; ketiga mengacu kepada sasaran hukum yang disertai kesamaan waktu dan tempat.

Kendatipun Al-Syaukani membicarakan ketiga metode *istinbat* hukum tersebut, namun pembicaraannya tidak juga berbeda dengan para ulama uul fikih sebelumnya, hanya ia lebih banyak mengungkapkan perbedaan-perbedaan pandangan antara para ulama usul fikih sebelumnya, dan sering membicarakan perbedaan itu berjalan sendiri, tanpa memberikan komentar untuk mencari jalan penyelesaian atau menguatkan pendapat-pendapat yang berkembang, bahkan menyangkut pembicaraan *maqâshid al-syari'ah*, Al-Syaukani tidak membicarakan dalam pembahasan tersendiri, tetapi dijadikan salah satu bagian dari pembahasan ijtihad. Dalam tulisan ini, akan berupaya untuk memaparkan secara terbatas konsep Al-Syaukani tentang ketiga metode penggalian hukum Islam dengan mengacu pada karyanya dalam bidang usul fikih.

### *Pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan*

Sebagaimana terlihat secara jelas bahwa sumber hukum Islam yaitu Alquran dan hadis dituangkan dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, untuk memetik hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, seorang ulama yang akan menggali

hukum Islam harus memahaminya secara komprehensif. Untuk itu, ia harus mengetahui seluk-beluk bahasa Arab, sebagai bahasa Alquran dan hadis. Suatu hal yang tidak rasional, kalau ada seseorang yang tidak memahami bahasa Arab akan melakukan *istinbat* hukum secara memuaskan dari Alquran dan hadis yang berbahasa Arab.

Oleh sebab itu, al-Ghazâlî menyebut kaidah kebahasaan (*al-Qawâ'id al-'Arabiyyah*) sebagai pilar usul fikih, yang dengannya para ulama dapat menggali dan memetik hukum dari sumber-sumbernya,<sup>135</sup> bahkan menurut Al-Syawkani menguasai bahasa Arab merupakan kewajiban yang sangat fundamental dalam menggali hukum Islam. Dalam hal ini, seorang ulama harus menguasai seluk-beluk bahasa Arab secara sempurna, sehingga ia mampu mengetahui makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran dan Sunnah secara mendalam, mengetahui lafal-lafal yang *gharîb* mengetahui susunan kata khas yang memiliki keistimewaan-keistimewaan unik. Untuk mengetahui seluk beluk kebahasaan itu diperlukan beberapa cabang ilmu, yaitu nahwu, sharaf, dan balaghah. Akan tetapi menurutnya, pengetahuan kaidah kebahasaan itu tidak perlu dihafal di luar kepala, cukup dengan mengetahui ilmu-ilmu tersebut melalui buku-buku yang tertulis di bidang itu, sehingga ketika ilmu itu diperlukan, maka dengan mudah dapat diketahui tempat rujukannya.<sup>136</sup> Pada bagian lain, Al-Syawkani menegaskan:

Ketahuilah, ketika Alquran dan sunnah turun dalam bahasa Arab, yang tentu saja pengetahuan untuk memahami Alquran dan sunnah

---

<sup>135</sup> al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, Juz I, h. 315

<sup>136</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 251-252



tergantung padanya, maka penguasaan bahasa Arab itu merupakan unsur keharusan yang sangat penting; dan wajib mengetahui tradisi yang dikutip bahasa Arab yang sampai pada kita, karena tidak ada ruang bagi ‘aql untuk mengetahuinya, mengingat bahasa adalah perkara tetap, yang perkara ini tidak akan sendirinya dijangkau pemikiran, maka tidak ada cara lain kecuali penukilan.<sup>137</sup>

Dengan kaidah kebahasaan, makna dari suatu lafal, baik dari dalalahnya maupun uslubnya dapat diketahui, selanjutnya dapat dijadikan pedoman dalam menetapkan hukum. Kaidah ini berasal dari ketentuan-ketentuan ahli bahasa yang dijadikan sandaran ulama usul fikih dalam memahami arti lafal menurut petunjuk lafal dan susunannya. Menurut Al-Syawkani, cara pembentukan bahasa itu ada tiga macam, yaitu pertama dengan jalan mutawatir, yakni periwayatan lafal oleh orang banyak kepada orang banyak yang tidak mungkin mereka bersepakat untuk meriwayatkan yang tidak benar, dan lafal itu merata menjadi lafal yang digunakan hampir setiap orang, seperti informasi lafal “*sama’*”, “*al-harr*”, dan “*al-ardh*”; kedua dengan jalan *aḥad*, yakni periwayatan sesuatu lafal oleh orang yang jumlahnya tidak mencapai derajat mutawatir, termasuk pada macam ini adalah lafal *gharib* yang diketahui oleh sebagian, dan tidak diketahui oleh sebagian lain; dan ketiga melalui jalan mengeluarkan kandungan dari dalil naql dengan menggunakan pemikiran, seperti menentukan lafal “*al-insân*” pada surat al-‘Ashr/103, ayat 1-3. Dengan menentukan ciri-ciri masuknya “Al” jinsiyyah pada suatu lafal, sehingga mencakup segenap arti ‘insan’, maka lafal itu bersifat “’âm”, karena sekiranya tidak menunjukkan “’âmm”, tidaklah masuk istitsnâ (pengecualian). Demikian pula mengeluarkan kandungan dari

---

<sup>137</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 15

dalil naql, bahwa nakirah yang didahului dengan huruf nasyi itu menunjukkan lafal “‘âm”, seperti dalam surat al-Kahf / 18, ayat 39: *lâ quwwata illâ bi Allâh*.<sup>138</sup>

Kemudian lafal-lafal (*al-fâzh*) dalam kaitannya dengan posisi lafal-lafal tersebut dalam nas, para ulama usul fikih membaginya atas dua bentuk, pertama isim-isim yang lazim dipakai dalam tradisi kebahasaan (*al-asmâ al-lughawiyah*), seperti lafal “dâbbah”, sejak permulaan lafal itu ditunjukkan untuk setiap binatang yang merangkak, tetapi kemudian dalam tradisi kebahasaan dipakai untuk menunjuk binatang yang berkaki empat; kedua isim-isim yang dipakai sebagai istilah syari’at (*al-asmâ’ al-syar’iyyah*). Dalam syara’ didapatkan lafal-lafal bahasa Arab yang artinya tidak dapat diketahui oleh orang Arab sendiri sebelum ditetapkan syara’ tentang makna lafal tersebut. Mengenai penetapan makna ini, Al-Syawkani dan para ulama lain menuturkan perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Menurut ulama Mu’tazilah dan sebagian ahli hukum Islam menyatakan bahwa penetapan syara’ terhadap makna lafal seperti shalat, zakat dan haji terlepas dari pengertian bahasa. Syara’ menetapkan sejak semula pada arti syar’iyyah dan diniyyah, dengan alasan adanya nas-nas yang menunjukkan pengertian syara’ terlepas dari pengertian bahasa seperti iman, shalat dan zakat; dan pada waktu syara’ menetapkan lafal dengan arti peribadatan dan pelaksanaannya, belum tergambar

---

<sup>138</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 15-16; dan bandingkan dengan tulisan Asmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986 M), h. 6

oleh orang Arab di kala itu sebelum syara' menerangkannya.<sup>139</sup> Dalam hal ini, Al-Syawkani membagi lafal-lafal yang bermakna syara' menjadi dua bagian, yaitu lafal yang diberlakukan untuk pekerjaan seperti shalat, puasa dan zakat yang disebut *haqîqah al-syar'iyyah*, dan lafal yang ditunjukkan pada para pelakunya seperti mukmin, kafir dan fasiq yang disebut *haqîqah al-diniyyah*. Kedua istilah ini mengandung makna setara karena dikategorikan sebagai tradisi syara' ('*urf syar'i*').<sup>140</sup>

Sementara itu, al-Qâdhi Abû Bakr al-Bâqilânî berpendapat bahwa makna syara' itu merupakan qiyasan bahasa (*majaz lughawiyyah*), karena seringnya lafal bahasa itu digunakan syara'. Selanjutnya ia menyatakan, syara' memakai lafal bahasa dengan memberi syarat-syarat dan batasan-batasan pelaksanaannya, sehingga sesuai dengan yang dimaksud, seperti lafal shalat menurut bahasa berdo'a, lalu syara' memberikan ketentuan pelaksanaannya dengan cara-cara takbir, berdiri, ruku', sujud, tahiyyat, jumlah raka'at, waktu-waktu pelaksanaan, bacaan-bacaan tertentu, syarat-syarat, rukun-rukun dan syarat sahnya.<sup>141</sup>

Imam al-Ghazâlî dan al-Râzi berupaya mengkompromikan dua pandangan yang secara diametral kontradiktif. Menurut mereka, tidak benar semua lafal yang menunjuk makna syara' diperoleh dari lafal bahasa, kemudian diberi syarat dan batasan tanpa ada perubahan. Sebenarnya, syara' memberikan

---

<sup>139</sup> Lihat, Muhammad Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 111; dan Asjmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, h. 8-9

<sup>140</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 21-22

<sup>141</sup> Muhammad Khudhari Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 111-112

perubahan pada lafal sebagaimana ‘urf memberi perubahan, sehingga terjadilah arti khusus pada lafal-lafal itu, seperti lafal shalat terdapat hubungan dengan arti pertamanya, berdo’a; shalat yang menurut syara’ berarti peribadatan yang dimulai dengan *takbiratul ihrâm* dan ditutup dengan *salâm* dengan syarat dan rukun yang sudah ditentukan. Alasan mereka adalah lafal yang mengandung makna syara’ berasal dari Alquran yang diturunkan dengan bahasa Arab. Kalau syara’ memindahkan lafal Arab kepada arti lain yang belum dikenal orang Arab, agar mereka memahami maksudnya dan menjadi pengertian umum. Atas dasar penjelasan ini, maka pandangan Abû Bakar al-Bâqilânî bukanlah di luar arti syara’, tetapi sebagian dari arti lafal syara’ itu.<sup>142</sup> Al-Syawkani tampaknya berupaya menjembatani beberapa pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa makna syara’ tidak terbukti secara jelas mendahului makna bahasa yang kemudian menjadi hakikat syara’, karena adanya kemungkinan perubahan makna itu secara kuat menjadi *haqîqah ‘urfiyyah* di kalangan ahli hukum. Syara’ menggunakan lafal untuk makna syar’i selaras dengan makna bahasa, lalu makna itu menjadi populer untuk arti syar’i tersebut, sehingga berfaidah dalam pengertian syara’ tanpa adanya keterangan.<sup>143</sup>

Kajian lafal ini, kemudian berlanjut dengan pembahasan lafal itu dari berbagai sisi. Kajian pertama dimulai dengan pandangan dari sisi keterkaitan lafal tersebut dengan makna yang dikandungnya. Dalam hal ini, oleh para ulama usul fikih klasik dibahas secara panjang lebar dalam beberapa bab dari

---

<sup>142</sup> Asjmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, h. 9-10

<sup>143</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 22

kitab-kitab mereka, namun oleh para ulama usul fikih kontemporer, seperti Wahbah al-Zuhayli, ‘Ali Hasaballah, dan Zaki al-Dîn Sya’ban dicoba mengelompokkannya dalam empat kategori, yang secara ringkas dapat diungkapkan seperti berikut ini.<sup>144</sup>

Pertama, ditinjau dari sisi penempatan lafal terhadap suatu makna (*bi ‘itibâr al-lafzh li al-ma’na*). Dalam kaitan ini, terdapat satu lafal yang ditempatkan untuk menunjukkan satu makna tertentu (*khashsh*), dan ada pula satu lafal yang ditempatkan untuk makna umum (*‘âmm*); ada satu lafal yang diposisikan mengacu kepada dua makna atau lebih (*musytarak*), dan ada juga dua lafal atau lebih yang mengacu pada satu makna (*murâdif*). Al-Syawkani, sebagaimana para ulama usul fikih yang lain, menjelaskan ‘âmm dan khâsh secara luas dan mendiskusikan masalah yang menjadi polemik di kalangan ulama. Ketika berbicara definisi ‘âmm, Al-Syawkani mengemukakan definisi yang telah dirumuskan oleh para ulama usul fikih terdahulu, diantaranya al-Râzi yang menyatakan bahwa ‘âmm adalah lafal yang menghabiskan atau mencakup segala apa yang pantas baginya dalam satu makna yang berlaku. Yang dimaksud satu makna yang berlaku adalah lafal yang bukan musytarak, yaitu tidak mengandung arti lain yang bisa menggantikan makna tersebut.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Pengelompokan kaidah bahasa menjadi empat oleh para ulama di atas telah dianalisis juga oleh Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syawkani, Relevansinya dengan Pembaruan Hukum di Indonesia*, h. 39

<sup>145</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 112; dan lihat pula Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islamî*, Juz I, h. 243-244. Kesamaan pengertian ini menurut al-Zuhaylî terlihat pada, *Ushûl al-Sarkhasi, al-Mu’tamad li Bashri, al-‘Iddah fi Ushûl al-Fiqh, al-Madkhal ila Madzhab Ahlîmad, Irsyâd al-Fukhûl, dan al-Muhallâ ‘ala Jam’i al-Jawâmi’*.

Sementara itu, lafal ditinjau dari aspek ragam makna dapat dikategorikan menjadi dua bagian, yaitu *murâdif* dan *musytarak*. Murâdif dapat didefinisikan sebagai dua lafal atau lebih yang merujuk kepada satu arti, walaupun bobot pemaknaannya berbeda, seperti pada kata “al-syukh” dan “al-bukhl” yang menunjukkan pada kekikiran. Hanya saja, lafal “al-syukh” lebih intens sifat dan karakter kekikirannya dari pada lafal “al-bukhl”, karena pada umumnya “al-syukh” adalah sikap kikir yang disertai ketamakan yang melekat. Al-Syawkani membedakan antara isim-isim yang *mutaradif* dengan isim yang *mu’akkad*. Isim *mutarâdif* memberikan pengertian kepada satu makna, tanpa ada volume peningkatan, sedangkan isim *mu’akkad* memberikan arti penguatan, pengokohan atau peningkatan eskalasi masalah tertentu, seperti watak perbuatan, pikiran dan moralitas sosial.<sup>146</sup>

Berbeda dengan *murâdif* adalah lafal *musytarak*. Menurut ulama usul fikih, yang juga dikutip oleh Al-Syawkani, menyatakan bahwa *musytarak* adalah lafal yang memiliki makna ganda, seperti lafal “’ayn” dapat berarti mata, barang dan sumber air; demikian pula lafal *quru’*, bisa diartikan menstruasi atau suci. Munculnya lafal *musytarak* ini, menurut mereka, disebabkan empat faktor: pertama, lafal sekali waktu digunakan untuk suatu makna tertentu, kemudian pada kesempatan lain digunakan untuk sesuatu arti lain; sehingga sampai kepada kita bahwa lafal itu telah memiliki makna ganda (*musytarak*); kedua makna suatu lafal berpindah dari makna bahasa kepada makna istilah, sehingga menjadi makna hakiki pada yang pertama, dan makna adat kebiasaan (*’urfi*) pada

---

<sup>146</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 18-19

makna kedua, kemudian menjadi makna *musytarak*; ketiga makna lafal sekali waktu menggunakan makna majazi, dan kali lain menggunakan makna hakiki, sehingga pada akhirnya menjadi makna *musytarak*; dan keempat lafal yang memang sejak semula memiliki beberapa makna, seperti lafal “*qur’un*” dan “*mawla*”.<sup>147</sup>

Kategori kedua dari *qawâi’ d lughawiyyah* adalah ditinjau dari sisi penerapan suatu lafal terhadap suatu makna (*bi i’tibâral-lafzh li al-ma’na*). Dalam kaitan ini, terdapat suatu lafal yang digunakan menunjuk kepada pengertiannya yang asli (*al-haqîqah*) dan ada yang digunakan menunjuk kepada pengertian lain, yang bukan makna asli, karena ada indikasi yang menghendaki demikian (*majâz*), di lain pihak ada pula suatu lafal yang mengacu kepada pengertian yang jelas karena pengertian yang demikianlah yang telah lazim dipakai (*syarîh*), sementara ada juga lafal yang samar maksudnya, ia baru diketahui karena ada indikasi lain yang membantu untuk mengetahui maknanya, lafal itu disebut *kinâyah*.

Lafal *haqîqah* dan *majâz* telah banyak dibahas secara luas oleh para ulama usul fikih, termasuk Al-Syawkani. Ia mendefinisikan *haqîqah* sebagaimana yang sudah dikemukakan ulama usul fikih lain, yang menyatakan, bahwa *haqîqah* adalah lafal yang dipakai dan digunakan untuk suatu makna yang ditetapkan untuknya yang meliputi makna lughawi, *syar’i* dan ‘*urfi*’ (*a-lafzh al-musta’mal fimâ wudhi’a lahu fayasymulu*

---

<sup>147</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 19-20; dan periksa pula pembahasan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 243-245; dan Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: Penerbit PT. Al-Ma’arif, 1986 M), h. 255-256

*hadza al-wadh'u al-lughawi wa syar'i wa al-'urfi*).<sup>148</sup> Lafal haqiqah lughawi terlihat pada contoh yang sudah populer, yaitu: manusia itu adalah binatang yang memiliki pemikiran rasional(*al-insân hayawân nâthiq*); Haqiqah syar'i seperti "shalat" dan "zakat" menurut pengertian syara'; dan haqiqah 'urfi seperti "dabbah" yang menunjukkan arti hewan yang berkaki empat; dan disebut haqiqah 'urfiyyah khashshah, karena penggunaannya selaras dengan tradisi yang sudah menjadi kekhasan, seperti lafal "rafa", nashab, dan jarr" yang dipakai oleh para ahli ilmu nahwu.

Lafal majâz dan haqiqah harus digunakan selaras dengan arti yang ditetapkan untuknya, baik bersifat umum maupun khusus. Apabila suatu lafal dapat diartikan dengan makna majazi dan haqiqi, maka hendaklah diartikan makna haqiqi. Akan tetapi, apabila lafal itu sukar untuk diartikan menurut arti haqiqi, hendaklah dialihkan kepada arti majazi (*idza ta'adzarat al-haqiqah yushâru ila al-majâz*). Menurut ulama Syâfi'iyyah, lafal itu apabila tidak dapat diartikan pada arti haqiqah, maka maknanya menunjuk pada arti majâz, tetapi petunjuknya bersifat terpaksa (*dharuri*) dan tidak mencakup pada keseluruhan arti secara umum. Sedangkan, ulama Hanafiyyah berpandangan sebaliknya, yang menyatakan bahwa lafal majâz itu bukan *dalâlah dharuri*, akan tetapi merupakan salah satu cara di antara cara-cara mendatangkan makna, bahkan kadang-kadang lafal majâz itu lebih tepat sasaran dari pada lafal haqiqah, sehingga tidak heran apabila lafal majâz yang

---

<sup>148</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 21; dan perhatikan pula, Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 259



mengandung nilai-nilai sastra tinggi memenuhi dalam lembaran-lembaran Alquran.<sup>149</sup>

Lafal-lafal yang telah dipergunakan di atas nampak pada artinya, baik mengandung arti *haqîqi* maupun *majâzi*. Masing-masing arti ini kemungkinan *sharîh* dan boleh jadi *kinâyah*. *Sharîh* adalah lafal yang maksudnya jelas sekali, karena sudah populer penggunaannya, seperti perkataan seseorang: saya menjual; dan saya membeli”. Kata menjual dan membeli sangat jelas sesuai dengan arti kelaziman manusia, yaitu melepaskan barang dari penjual dan menyerahkan kepemilikan barang kepada orang lain. Sedangkan yang di maksud *kinâyah* adalah makna suatu lafal yang tidak jelas dan tersembunyi maksudnya, seperti lafal “*lams*” pada kalimat “*aw lâmastum al-nisâ*” dapat diartikan menyentuh perempuan ataupun bersetubuh. Ketentuan hukum lafal *sharîh* itu jelas dapat diambil dan dipergunakan, karena pada dasarnya, makna suatu lafal itu diambil dari makna *sharîh* tanpa melihat maksud yang mengucapkannya. Berbeda dengan *kinâyah*, lafal ini yang kurang tingkatannya dari *sharîh*, dapat diamalkan sesudah adanya petunjuk atau *qarinah* jelas yang, baik melalui Alquran maupun hadis yang mengarahkan kepada makna yang dimaksud.<sup>150</sup>

Kategori ketiga dari *qawâ'id lughawiyyah* adalah tinjauan dari sisi petunjuk lafal atas maknanya dalam hal kejelasan dan

---

<sup>149</sup> Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 303-305

<sup>150</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 42. Dalam membahas *kinâyah* ini, Al-Syawkani sangat ringkas, dan digabungkan dengan pengertian *al-isyârah*. Lihat pula al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh Islâmî*, Juz I, h. 308-311. Menurutnya, *sharîh* dapat ditetapkan hukumnya tanpa niat, sedangkan *kinâyah* tidak dapat ditetapkan, kecuali adanya niat.

ketersembunyiannya (*bi-i'tibar dalâlah al-fazh 'ala ma'na bi hasab al-zhuhûr al-ma'na wa al-khâfâ'ih*). Dalam hal ini, ada suatu lafal yang petunjuk maknanya jelas, tanpa memerlukan lafal lain untuk memperjelasnya (*wâdhih al-dalâlah*) dan ada pula yang tidak jelas petunjuk maknanya, ia baru menjadi jelas setelah ada lafal lain yang membantu untuk menjelaskannya (*khâfi al-dalâlah*). Makna yang petunjuk maknanya jelas, menurut ulama Hanafiyyah ada empat macam, yaitu *al-zhâhir*, *al-nashsh*, *al-mufassar*, dan *al-muḥkam*; yang pertama petunjuk maknanya jelas, lalu kejelasan makna tersebut disusul lagi dengan yang selebihnya secara berjenjang, dan yang terakhir adalah yang paling jelas petunjuk maknanya. Sedangkan menurut ulama Syâfi'iyah, lafal yang demikian hanya dapat dibagi atas dua bentuk, yaitu *zhâhir* yang masih dapat menerima takwil, dan *a-nash* yang tidak menerima takwil.<sup>151</sup>

Adapun lafal yang petunjuknya tidak jelas, menurut ulama Hanafiyyah juga ada empat macam, yaitu *al-khâfi*, *al-musykil*, *al-mujmal* dan *al-mutasyâbih*. Pada tingkat pertama, makna lafalnya jelas, tetapi terdapat kesamaran maksudnya, karena ada halangan dari luar lafal; lalu yang kedua kekaburan makna semakin meningkat karena lafal itu sendiri mengandung makna lain, seterusnya pada tingkat ketiga, kekaburan makna semakin tinggi, sehingga memerlukan penjelasan dari si pembicara. Dan pada tingkat terakhir, kekaburan makna berada pada peringkat tertinggi, sehingga tidak mungkin lagi untuk diketahui. Sedangkan ulama Syâfi'iyah, membagi lafal-lafal yang

---

<sup>151</sup> Lihat Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 116-135; dan Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 268-285

petunjuknya tidak jelas ini atas dua macam, yaitu *al-mujmal* dan *al-mutasyâbih*.<sup>152</sup>

Dalam kaitan dengan petunjuk lafal atas maknanya sebagaimana yang diungkapkan di atas, Al-Syawkani dalam kitab usul fikihnya memasukannya pada dua kelompok, yaitu pertama *al-zhahir wa al-mu'awwal*, kedua *al-mujmal wa al-mubayyan*. Dengan mengutip berbagai sumber, Al-Syawkani mendefinisikan *zhâhir* adalah sebagai lafal yang menunjukkan sesuatu makna yang segera dipahami ketika diucapkan, baik menunjuk pada makna kuat (*râjih*) maupun lemah (*marjûh*), atau dengan kata-katanya: *ma dalla 'âla ma'na ma'a qabulih li ifâdah ghayrih ifâdah marjûh*, seperti lafal “al-bâghî” pada surat al-Baqarah / 2, ayat 173, digunakan untuk makna “al-jâhil” dan “al-zhâlim”. Tetapi, makna kedua lebih jelas, tegas dan populer, sehingga makna inilah yang dikehendaki (*râjih*), sedangkan makna pertama lemah (*marjûh*).<sup>153</sup> Petunjuk inilah yang mengakibatkan lafal *al-nashsh* keluar dari definisi ini, karena lafal ‘nash’ itu adalah lafal yang menunjukkan pada makna yang dimaksud secara tegas dalam bentuknya sendiri tanpa mengandung kemungkinan makna lain. Pada sisi ini, Al-Syawkani membagi lafal *al-nash* dua bagian, yaitu lafal yang menerima takwil, sinonim dengan *al-zhâhir*, dan lafal yang jelas dan tegas maknanya, tidak menerima takwil.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz I, h.317; Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 121

<sup>153</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 175. Adapun bunyi ayat di atas yang lengkap adalah: *Tetapi barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha penyayang* (Q.S. al-Baqarah / 2: 173)

<sup>154</sup> Lihat Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 176

Takwil yang secara etimologis berarti “kembali ke asal” (*âla al-amr ila kadza*) dapat diartikan pemalingan sebuah lafal dari makna yang kuat (*râjih*) kepada makna yang lemah (*marjûh*), karena ada suatu dalil yang menghendaknya. Pernyataan *qad awwaltuhu fa âla*, maksudnya aku palingkan ia, maka ia pun berpaling. Dengan demikian, kata ‘*ta’wi’l*’ seakan-akan memalingkan ayat kepada makna-makna yang dapat diterimanya.<sup>155</sup> Al-Syawkani menyebutkan dua medan yang menjadi bahan penakwilan, yaitu pertama mayoritas cabang-cabang fiqhiyyah (*aghlâb al-furu’ al-fiqhiyyah*), yang disepakati oleh para ulama kebolehanannya; kedua prinsip-prinsip keyakinan, keagamaan dan sifat-sifat Allah SWT (*ushûl al-‘aqâ’id wa al-diyânah wa shifat al-Bari ‘Azza wa Jalla*). Pada bagian kedua ini, para ulama berbeda pendapat tentang kebolehan penakwilan, yang dapat dikelompokkan pada tiga pandangan; pertama dasar-dasar kepercayaan dan keagamaan walaupun sedikit tidak dapat dijadikan medan penakwilan, tetapi harus dipahami berdasarkan makna literalnya saja; kedua masalah kepercayaan dan dasar-dasar keagamaan dapat ditakwilkan secara keseluruhan, tanpa kecuali; ketiga dalam prinsip-prinsip kepercayaan, keagamaan dan sifat-sifat Allah tersebut, dapat ditakwilkan pada batas-batas tertentu sambil berpegangan pada dalil-dalil shahih yang disertai keyakinan ingin mensucikan penserupaan Allah dengan makhluk-Nya dan peniadaan sifat-sifat Allah (*al-tasybîh wa tal-ta’tihîl*). Al-Syawkani cenderung pada pandangan ketiga ini, dengan penilaian bahwa pandangan ini jelas, tegas dan lugas, sehingga

---

<sup>155</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 176; lalu bandingkan dengan Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’an*, h. 325-326; dan Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zurqânî, *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’an*, Juz II, h. 4-6

akan terbebas dari penakwilan sewenang-wenang dan terjerumus pada penakwilan yang sebenarnya hanya wewenang otoritas Allah saja. Karena itu, Al-Syawkani mensyaratkan penakwilan pada tiga macam, yaitu pertama takwil selaras dengan kaidah-kaidah bahasa Arab secara keseluruhan, seperti ilmu nahwu, sharaf, ma'ani, bayan, badî' dan sastra atau tradisi penerapan lafal dan kembali pada pemilik syara'; kedua adanya dalil kuat dan kokoh yang menunjukkan kepada makna yang dikehendaki dari suatu lafal itu; ketiga apabila takwil memanfaatkan qiyas (*analogi*), maka harus menggunakan qiyas *jalli*, agar terhindar dari kesalahan.<sup>156</sup>

Senada dengan pemaparan takwil, Al-Syawkani memberi penjelasan juga dalam masalah *mujmal* dan *mubayyan* sebagai bagian dari pemahaman terhadap teks-teks Alquran. Mujmal menurut Al-Syawkani adalah lafal yang memiliki lebih dari satu, tetapi tidak ada petunjuk yang mengarah pada salah satu arti dari ragam arti itu. Sedangkan *bayân* dengan mengutip imam al-Shayrafi adalah mengeluarkan sesuatu lafal yang musykil menuju lafal yang jelas petunjuknya (*ikhrâj al-syay'i min khayyij al-isykal ila hayij al-tajalli*). Jadi, setiap lafal yang tidak dapat dipahami maksudnya melalui dirinya, dan tidak disertai petunjuk yang dapat mengarahkan pada maksud yang dikehendaki, dinamakan mujmal. Sebab kekaburan lafal mujmal dapat ditinjau dari empat sisi, yaitu: (a) lafal yang tidak dapat dipahami secara etimologis sebelum adanya penafsiran; (b) lafal yang sudah dipahami secara etimologis, tetapi tidak

---

<sup>156</sup> Lihat Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 176-178, dan perhatikan pula al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 314-317, pada bagian "majâl al-ta'wil" dan "Syurûth al-ta'wil"

dapat ditentukan maksudnya; (c) lafal yang secara etimologis memiliki arti ganda (*musytarak*), yang sulit ditentukan maksudnya; dan (d) makna lafal-lafal yang menurut makna umum dipergunakan oleh syâri' untuk makna yang khusus.<sup>157</sup>

Kategori keempat dari kaidah-kaidah kebahasaan (*qawâ'id al-lughawiyyah*) adalah ditinjau dari sisi cara pengungkapan kalimat dalam kaitannya dengan makna yang dikandung oleh kalimat tersebut (*bi i'tibâr kayfiyyah dalâlah al-lafzh 'alâ al-ma'na*). Dalam hal ini ulama Hanafiyyah membaginya atas empat bentuk: (1) teks itu sendiri menunjukkan apa tujuannya secara eksplisit (*'ibârah al-nash*); (2) teks mengisyaratkan secara implisit kepada suatu makna lain yang telah lazim bagi teks tersebut (*isyârah al-nash*); (3) petunjuk teks tidak hanya mengacu kepada sesuatu yang terucapkan (*dalâlah al-nashsh*); (4) teks menghendaki makna implisit yang dikehendaki oleh syara' atau pemikiran (*dalâlah al-iqtidhâ*). Akan tetapi, jumhur ulama usul fikih membagi petunjuk kalimat dalam bentuk di atas kepada dua bagian, yaitu: (1) *al-mantûq*, yakni petunjuk teks mengacu pada ungkapan eksplisit ; dan (2) *al-mafhûm*, yakni petunjuk teks yang mengacu kepada makna implisit.<sup>158</sup>

Dalam kaitan ini, Al-Syawkani tampaknya lebih cenderung pada kategorisasi yang dilakukan jumhur ulama usul fikih, sebagaimana tercantum dalam pembahasan beliau dalam kitabnya pada bagian ke delapan dengan tema “*min al-*

---

<sup>157</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 167-169; dan pula bandingkan dengan Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 131-132. Menurut beliau, Mujmal berbeda dengan musykil dan khafi. Mujmal tidak mungkin diketahui rinciannya dari lafal itu sendiri, atau hanya lewat ijtihad fihiyyah saja, tetapi harus melalui penjelasan (*mubayyan*) yang menerangkan rinciannya itu.

<sup>158</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 348-360

*maqshad al-râbi' fi al-manthûq wa al-mafhûm*.<sup>159</sup> Manthûq, menurut Al-Syawkani adalah sesuatu makna (hukum) yang ditunjukkan oleh lafal berdasarkan tempat ucapannya; dengan kata lain, penunjukkan atas makna hukum berdasarkan materi huruf-huruf yang terungkapkan. Manthûq, sebagaimana juga yang dipegangi ulama Syâfi'iyyah, dapat dibagi dua bagian, yaitu *al-nashsh*, yaitu lafal yang tidak menerima penakwilan; dan *al-zhâhir*, yaitu lafal yang menerima penakwilan.

*Mafhûm* sebagai lawan *manthûq* menurut Al-Syawkani adalah makna hukum yang ditunjukkan oleh suatu lafal tidak berdasarkan pada tempat ungkapan; atau penunjukan lafal atas makna hukum sesuatu tidak disebutkan dan diucapkan dalam susunan lafalnya. Ulama Syâfi'iyyah yang juga diikuti Al-Syawkani membagi mafhum ini menjadi dua bagian, yaitu: *mafhum al-muwâfaqah* dan *mafhum al-mukhâlafah*. *Mafhum al-muwâfaqah* adalah hukum yang tidak disebutkan dalam lafal tersebut sesuai dengan hukum yang disebutkan dalam ungkapan lafal nas itu. Dalam kaitan ini, mereka membagi dua bagian, yaitu: (a) *lahn al-khithâb*, yakni 'illat hukum dalam *manthûq al-nashsh* yang disebutkan sama layaknya untuk diterapkan pada peristiwa yang tidak disebutkan hukumnya oleh lafal nas; (b) *fahw al-khitâb*, yakni 'illat hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan dalam *manthûq al-nashsh* lebih layak dan utama untuk diterapkan pada peristiwa yang disebutkan hukumnya oleh suatu lafal dalam *manthûq al-nashsh*.<sup>160</sup> Jika dibandingkan dengan pembagian *dalâlah*

---

<sup>159</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 178

<sup>160</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 178; bandingkan dengan Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 250-253; dan H.A. Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*, h. 308-309

menurut ulama Hanafiyah, maka *dalâlah mafhûm al-muwâfaqah*, sama dengan *dalâlah al-nashsh* tersebut di atas. Seluruh ulama usul fikih bersepakat, bahwa *mafhûm al-muawâfaqah* ini dapat digunakan untuk argumentasi penetapah hukum Islam (*hujjah al-syarî'ah*).<sup>161</sup>

Definisi *mafhûm al-mukhâlafah* menurut Al-Syawkani yang dikutip dari ulama Syâfi'iyah adalah hukum yang tidak disebutkan dari lafal nas berbeda dengan hukum yang disebutkan dalam *manthûq* lafal nas, baik dalam *itsbât* maupun *nafy*.<sup>162</sup> Para ulama usul fikih dari kalangan Syâfi'iyah menamakan *mafhûm al-mukhâlafah* ini dengan *dalîl al-khitâb*. Selanjutnya, Al-Syawkani memberikan syarat-syarat *mafhûm al-mukhâlafah* agar dapat dijadikan *hujjah syari'ah*, yaitu sebagai berikut: (1) *mafhûm al-mukhâlafah* tidak boleh kontradiktif dengan dalil yang lebih kuat, baik dari *manthûq bih* maupun *mafhûm al-muwâfaqah*; (2) petunjuk lafal yang terungkapkan (*dalâlah al-manthûq*) tidak dimaksudkan untuk memberi batasan dengan sifat tertentu; (3) petunjuk lafal yang terungkapkan (*dalâlah al-manthûq*) tidak dimaksudkan untuk merespon suatu pertanyaan atas peristiwa khusus; (4) petunjuk lafal yang disebutkan (*dalâlah al-manthûq*) tidak dimaksudkan untuk penghormatan atau menguatkan sesuatu keadaan; (5) petunjuk lafal yang terungkapkan (*dalâlah al-manthûq*) harus berdiri sendiri, tidak megikuti kepada yang lain; (6) susunan petunjuk lafal yang terungkapkan (*siyâq dalâlah al-manthûq*) tidak tampak dimaksudkan untuk umum; (7) petunjuk lafal

---

<sup>161</sup> Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 362; dan H.A. Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*, h. 312

<sup>162</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 179; dan lihat pula, Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz I, h. 326



yang terungkap, bukan hanya sekedar menjelaskan suatu kebiasaan; dan (8) petunjuk yang tidak disebutkan (*dalâlah al-mafhûm*) tidak boleh merujuk pada petunjuk lafal *manthûq* yang sudah dihapuskan.<sup>163</sup>

Selain membicarakan lafal yang berupa wacana kata ataupun kalimat, Al-Syawkani juga sebagaimana ulama usul fikih yang lain membicarakan huruf ma'ani, yakni kata-kata penghubung yang mengandung keragaman makna. Kata-kata tersebut menjadi penting dalam *istinbat* hukum, karena dapat membawa berbagai pengertian terhadap makna nas. Sebagai ilustrasi dapat dikemukakan ragam makna “*hamzah*” dan “*idz*” berikut ini. Huruf “*hamzah*” memiliki ragam arti, yaitu: (a) pertanyaan (*istifhâm*); (b) apabila *hamzah* dihubungkan dengan kata “*ra’â*”, berarti “berikan khabar”; (c) apabila *hamzah* dihubungkan dengan kata “*lam*” berarti peringatan dan keheranan (*ta’jub*); (d) untuk menyatakan keingkaran; (e) untuk menyatakan keingkaran yang disertai dengan cemoohan; (f) mengandung arti perintah; (g) minta keterangan; (h) untuk tahakkum; (i) untuk menyatakan persamaan sesuatu (*taswiyyah*); (j) untuk menyatakan larangan; dan (k) untuk menunjukkan keingkaran yang sangat jauh. Demikian pula kata “*idz*” yang artinya beragam, yaitu: (a) zharaf pada masa yang telah lampau; (b) zharaf yang bukan masa lampau; (c) zharaf untuk masa yang akan datang; (d) menunjukan alasan (*ta’lîl*); (e) sekedar untuk memberi tambahan (*zâidah*); dan (f) untuk penentuan (*anna*); begitu seterusnya pada kata-kata lain seperti

---

<sup>163</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 179-180; dan lihat pula, Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 362-367; Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 148-155; Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 252-256; dan Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 122-123

“*idzan*”, “*idzâ*”, “*ilâ*”, “*am*”, *ay*’, “*innama*” *balâ*”, “*tsumma*”, “*an*”, dan “*ayyana*”.<sup>164</sup>

Pendekatan kajian kebahasaan (*al-qawâ'id al-lughawiyyah*) seperti yang diterangkan di atas, telah menyita bagian terbesar dari kitab-kitab usul fikih klasik, termasuk dalam hal ini Imam Al-Syawkani yang begitu banyak kuantitasnya dalam menjelaskan kajian kebahasaan tersebut. Hal ini memang wajar, karena untuk melakukan *istinbâth* suatu hukum dari sumbernya yang berbahasa Arab tentu diperlukan kajian kebahasaan yang mendalam. Sekalipun demikian, menurut al-Syâtibî, yang lebih penting lagi adalah pendekatan melalui pemahaman tujuan dan makna yang menjadi sasaran *syâri'* dalam menurunkan *syari'at*, yang kemudian disebut *maqâshid al-syari'ah*.

Para ulama usul fikih mengemukakan beberapa jenis tujuan umum penurunan *syari'at* kepada manusia, yaitu: pertama untuk memelihara *al-umûr al-dharûriyyah* dalam kehidupan manusia, yakni sesuatu yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia yang harus eksis demi kepentingan manusia. Apabila sendi-sendi itu tidak eksis, maka kehidupan mereka akan semeraut dan kacau balau, sehingga kemaslahatan dan kebahagiaan tidak akan tercapai baik di dunia maupun di akhirat. *al-umûr al-dharûriyyah* ini meliputi lima macam, yaitu masalah agama, jiwa, akal, keturunan dan harta milik. Kedua, untuk memenuhi *al-umûr al-hajiyyah*

---

<sup>164</sup> Lihat Asjmuni Abdur Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, h. 10-38. Dalam kaitan dengan pembahasan makna huruf, Al-Syawkani membahasnya dalam format terbatas pada bagian “*fi taqsim al-lafzh ilâ mufrad wa murakkab*”, pada *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 17-18

dalam kehidupan manusia. Prinsip utamanya adalah menghilangkan kesulitan, meringankan beban taklif dan memudahkan mereka dalam berhubungan antara sesama manusia. Ketiga, untuk merealisasikan *al-umûr al-tahsiniyyah*, yaitu tindakan dan sifat terpuji yang harus dipegangi oleh akal yang sehat, pribadi yang luhur, dan tradisi yang indah dan menarik, termasuk akhlak yang mulia.<sup>165</sup>

Untuk itulah urgensi *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan secara khusus oleh al-Syâtibî ini sangat diperlukan, bahkan ia menganjurkan untuk tidak terlalu berlebihan dalam pendekatan kebahasaan, karena bangsa Arab sendiri adalah umat yang ummi.<sup>166</sup> Oleh sebab itu, pendekatan kebahasaan yang dilakukan adalah berkaitan dengan kondisi kebahasaan umat ketika Alquran diturunkan.

### ***Pendekatan Melalui Maqâshid al-Syarî'ah***

Kalau pendekatan kebahasaan terhadap sumber hukum dipusatkan pada pendalaman sisi kaidah-kaidah kebahasaan

---

<sup>165</sup> Fatchurrahman dan Muchtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 333-338; dan Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 365-377

<sup>166</sup> Abû Ishâq Ibrahim Ibn Mûsa al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, editor 'Abd Allâh Darraz, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991 M), Juz II, h. 92-94. Pandangan al-Syâtibî di atas, telah diasimilasi oleh Fazlur Rahman, ketika beliau menjelaskan gerakan operasi Alquran yang dapat digunakan untuk masa kini. Menurut Rahman, dengan mengutip pandangan al-Syâtibî, pentingnya pemahaman Alquran sebagai suatu ajaran yang padu dan kohesif di dalam bangunan metodologisnya melalui pemahaman kejiwaan Âlquran (*maqâshid al-syarî'ah*), sehingga dapat mengetahui nilai-nilai umum, integral dan kohesif dalam menangkap kandungan Alquran. Lihat lebih lanjut, Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, yang diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1989 M), h. 26-27; dan periksa operasi metode penafsiran Fazlur Rahman dalam buku karya Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1989 M), h. 203-206

untuk menemukan makna tertentu dari teks-teks Alquran dan Sunnah, maka dalam pendekatan melalui *maqâshid al-syari'ah*, kajian lebih dititikberatkan pada melihat nilai-nilai yang berupa kemaslahatan manusia dalam setiap taklif yang diturunkan Allah. Pendekatan dalam bentuk ini penting dilakukan, terutama sekali karena ayat-ayat hukum dalam Alquran terbatas jumlahnya, sementara permasalahan masyarakat senantiasa muncul.<sup>167</sup> Dalam menghadapi berbagai permasalahan yang timbul itu, melalui pengetahuan tentang tujuan hukum itu, maka pengembangan hukum akan dapat dilakukan.

Penggunaan pendekatan melalui *maqâshid al-syari'ah* dalam menetapkan suatu hukum telah lama berlangsung dalam Islam. Hal demikian tersirat dari beberapa ketentuan Nabi Muhammad SAW. Hal ini dapat terlihat antara lain pada peristiwa Nabi Muhammad SAW., pernah melarang kaum muslim menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu, sekedar bekal untuk tiga hari. Akan tetapi, beberapa tahun kemudian, peraturan yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad SAW. itu dilanggar oleh beberapa sahabat. Permasalahan itu dilaporkan kepada Nabi SAW. Beliau membenarkan tindakan para sahabat itu sambil menerangkan

---

<sup>167</sup> Menurut Wahbah al-Zuhaylî, yang dimaksud dengan *maqâshid al-syari'ah* adalah nilai-nilai dan sasaran-sasaran syara' yang tersirat dalam semua atau sebagian terbesar dari hukum-hukumnya; atau tujuan dari syari'at dan rahasia-rahasia yang ditetapkan oleh syâr'i dalam setiap ketentuan hukum (*al-ma'ânî wa al-aḥdâf al-malḥudḥah li-syâ'i fi jami'i aḥkâmih aw mu'zhamiha aw hiya al-ghayah min al-syari'ah wa al-asrâr allati wadha'aha al-syâri'* 'inda kulli ḥukm min aḥkâmih). Jelas sekali bahwa syari'at ditetapkan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, dengan cara menarik manfaat dan menolak kerusakan, seperti penegasan Allah SWT: *Tidakkah Kami mengutus kepadamu (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi alam semesta* (Q.S. al-Anbiya / 21: 107). Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1017

bahwa larangan menyimpan daging kurban adalah didasarkan atas kepentingan tamu yang terdiri dari orang-orang miskin yang datang dari perkampungan sekitar Madinah (*al-daffah*). Setelah itu, Nabi SAW bersabda: “*Sekarang simpanlah daging-daging kurban itu, karena tidak ada lagi tamu yang membutuhkannya.*”<sup>168</sup>

Dari peristiwa tersebut terlihat, adanya larangan menyimpan daging kurban diharapkan tujuan syari’at dapat dicapai, yakni melapangkan kaum miskin yang datang dari dusun-dusun di pinggiran kota Madinah. Setelah alasan pelarangan tersebut tidak ada lagi, maka larangan itu pun dihapuskan oleh Nabi Muhammad SAW.

Dari ketetapan tersebut terlihat bahwa sejak masa Nabi Muhammad SAW., *maqâshid al-syari’ah* telah menjadi pertimbangan sebagai landasan dalam menetapkan hukum. Upaya seperti itu, seterusnya dilakukan oleh para sahabat. Upaya demikian terlihat secara jelas dalam beberapa ketetapan hukum yang dilakukan oleh ‘Umar ibn al-Khaththâb. Seperti ‘Umar tidak memberikan bagian zakat untuk kelompok non-muslim, karena semula pemberian zakat kepada mereka adalah agar mereka memeluk Islam, tetapi setelah kuat dan keadaan telah berubah, maka ‘Umar tidak memberikan bagian zakat untuk mereka. Kasus ini bermula, ketika sekelompok orang kafir, yang semula mendapat bagian zakat, mendatangi Abu Bakar dan meminta bagian harta zakat, karena di masa Rasulullah SAW., mereka mendapat bagian, karena dipandang sebagai *al-mu’allafah qulûbuhum*. Maka Abû Bakar menulis

---

<sup>168</sup> Lihat pula dalam Imam Malik ibn Anas, *al-Muwaththa’*, editor Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi, (t.tp.pn, t.th), h. 299

surat kepada ‘Umar, “agar memberi mereka bagian zakat” tetapi ‘Umar merobek surat Abu Bakar tersebut, sembari berkata, “kalian dahulu diberi harta zakat, karena waktu itu hati kalian sedang dijinakkan dan umat Islam ketika itu dalam kondisi lemah; sekarang kalian tidak lagi dijinakkan dan umat Islam sudah kuat”. Mendengar jawaban ‘Umar demikian, beberapa orang dari mereka mendatangi Abû Bakar dan menyatakan, “Apakah anda yang Khalifah atau ‘Umar’?. Abu Bakar menjawab, “itulah ‘Umar ibn al-Khathtab”.<sup>169</sup>

Jadi, menurut pemikiran ‘Umar, sekelompok orang yang menuntut bagian harta zakat itu bukan lagi masuk ke dalam kategori *mustahiq al-zakâh*, yang menerima zakat, seperti yang disebut dalam surah al-Tawbah / 8, ayat 60 sebagai *al-mu'allafah qulûbuhum*, karena ‘illat *mu'allafah qulûbuhum* tidak ada lagi pada mereka, sehingga kandungan ayat tersebut tidak dapat diterapkan lagi pada mereka. Nilai kefilisafatan ijtihad ‘Umar dalam menentukan hukum didasarkan adanya ‘illat yang melatarbelakanginya. Selama ‘illat hukum masih terlihat, maka ketentuan hukum tetap berlaku; sebaliknya, jika ‘illat hukum tidak tampak, maka ketentuan hukum pun tidak berlaku.

Dalam perkembangan hukum Islam, para ulama usul fikih melahirkan kaidah fikih yang menyatakan: “hukum itu berkisar bersama ‘illatnya, baik ada maupun tidak adanya” (*al-hukm yadûru ma’a ‘illatih wujûdan wa ‘adaman*). Arti kaidah ini adalah setiap ketentuan hukum berkaitan dengan ‘illat yang

---

<sup>169</sup> Lihat penjelasan di atas, pada ‘Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî’ al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, , 1971 M), h. 80; dan Ibrahim ‘Usman al-Sya’lan, *Nizhâm Mashraf al-Zakâh wa Tawzi’ al-Ghanâ’im*, (Riyad: t.pn. 1402 H), h. 80-83

melatarbelakanginya; jika ‘illat ada, maka hukum pun ada, dan jika ‘illat tidak ada, maka hukum pun tidak ada. Dalam menentukan sesuatu sebagai ‘illat hukum ternyata merupakan hal yang sangat pelik. Oleh karena itu, memahami jiwa hukum yang dilandasi iman yang kokoh merupakan keharusan untuk dapat menunjuk ‘illat hukum secara tepat. Pandangan demikian tak terlepas dari latarbelakang pendekatan *maqâshid al-syari’ah*.<sup>170</sup>

Kajian *maqâshid al-syari’ah* kemudian mendapat tempat dalam usul fikih, yang dikembangkan oleh para ulama usul dalam penerapan qiyas, ketika berbicara tentang *masâlik al-‘illah*. Kajian demikian terlihat dalam beberapa karya usul fikih, seperti *al-Risâlah* oleh al-Syâfi’i, *al-Mustashfâ* karya al-Ghazâlî, dan *al-Mu’tamad*, karya Abû Hasan al-Bashri. Kajian *maqâshid al-syari’ah* kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Abû Ishâq al-Syâtibî. Kajian yang dirumuskan al-Syâtibî bertolak dari asumsi bahwa segenap syari’at Islam yang diturunkan Allah SWT., senantiasa mengandung kemaslahatan bagi hamba-Nya untuk masa sekarang di dunia dan sekaligus masa yang akan datang di akhirat.<sup>171</sup> Tidak satu pun dari hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak memiliki tujuan sama dengan pembebanan sesuatu yang tidak bisa dilaksanakan (*taklîf mâ lâ yutâq*).

---

<sup>170</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat Bagi Umat Islam*, (Yogyakarta: Perpustakaan dan Penerbitan Fakultas Hukum UII, 1984 M), h. 10; dan dalam karyanya yang lain, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, h. 11-12

<sup>171</sup> al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât*, Juz II, h. 4 ; dan lihat pula tulisan Azhar Basyir, “Pokok-Pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam”, dalam buku, “*Ijtihad Dalam Sorotan*”, editor Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 59-62

*Maqâshid al-syarî'ah* yang secara substansial mengandung kemaslahatan, menurut al-Syâtibî, dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, tujuan Allah yang menetapkan syari'at (*maqâshid al-syâr'i*); dan kedua tujuan mukallaf (*maqâshid al-mukallaf*). Ditinjau dari sudut pertama ini, *maqâshid al-syarî'ah* mengandung empat aspek tujuan, yaitu: (1) tujuan awal dari Syâri' menetapkan syari'at untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat; (2) penetapan syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami; (3) penetapan syari'at sebagai hukum taklifi yang harus dilaksanakan; (4) penetapan syari'at guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum.<sup>172</sup>

Dengan demikian, tujuan Tuhan menetapkan syari'at bagi manusia tidak lain adalah untuk kemaslahatan manusia. Untuk itu, Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syari'at sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan syari'at, manusia akan terlindungi di dalam hidupnya dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa nafsu. Adapun tujuan syari'at Islam ditinjau dari sudut mukallaf adalah agar setiap mukallaf mematuhi keempat tujuan syari'at yang digariskan oleh syâri' di atas, sehingga dicapai tujuan mulia syariat, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Menurut komentar 'Abullah Darraz atas pandangan al-Syâtibî di atas, ijtihad pada intinya adalah upaya untuk mengetahui dan mendapatkan hukum syara' secara optimal. Upaya demikian akan berhasil apabila seseorang mujtahid

---

<sup>172</sup> al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât*, Juz II, h. 3-4



dapat memahami *maqâshid al-syarî'ah*.<sup>173</sup> Oleh sebab itu, al-Syâthibî menempatkan pengetahuan atas *maqâshid al-syarî'ah* merupakan syarat pertama bagi orang yang akan melakukan ijtihad, setelah itu baru diikuti oleh syarat kedua, yaitu kemampuan menarik kandungan hukum secara deduktif atas dasar pengetahuan dan pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab, Alquran, Sunnah, dan ilmu-ilmu bantu lain, seperti ilmu sosial, psikologi, dan ilmu keagamaan lainnya.<sup>174</sup>

Sehubungan dengan hal di atas, Al-Syawkani juga menekankan pentingnya pengetahuan tentang *maqâshid al-syarî'ah* yang disebutnya dengan kaidah-kaidah umum (*qawâ'id al-kuliyyah*). kaidah-kaidah umum yang mencakup seluruh ranting masalah-masalah fikih ini berfungsi sebagai pedoman bagi para mujtahid dalam memberikan ketentuan-ketentuan hukum terhadap berbagai macam peristiwa atau kasus hukum yang baru, karena itu setiap mujtahid yang menguasai kaidah-kaidah ini secara sempurna, maka senantiasa akan mampu menguasai seluruh bagian masalah fikih dan sanggup menetapkan ketentuan hukum pada setiap peristiwa baru yang tidak disebutkan oleh nas secara eksplisit.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> al-Syâthibî, *al-Muwaffaqât*, Juz IV, h. 89

<sup>174</sup> al-Syâthibî, *al-Muwaffaqât*, Juz IV, h. 76-79

<sup>175</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 258. pembahasan Al-Syawkani terhadap *maqâshid al-syarî'ah* atau yang disebutnya *al-qawâ'id al-kuliyyah* sangat ringkas, tidak dibuat dalam satu bab tersendiri, seperti yang dilakukan para ahli usul fikih lainnya. Ia memasukan masalah *al-qawâ'id* ini pada bagian masalah keenam yang berisi hal-hal yang selayaknya dilakukan oleh mujtahid dalam proses melakukan ijtihadnya. Di antara metode ijtihad adalah qiyas, yang didalamnya terdapat penjelasan *al-qawâ'id al-kuliyyah* yang intinya harus memperhatikan kaidah-kaidah umum, yaitu kepentingan manusia dalam penetapan hukum, dengan cara menarik

*Qawa'id al-kuliyah* yang disinggung Al-Syawkani di atas, merupakan prinsip-prinsip umum yang memuat unsur-unsur parsial (*juz'iyah*) yang terperinci, sehingga jumlahnya mencapai puluhan. Tetapi, para ulama usul fikih memadatkan jumlah kaidah yang jumlahnya puluhan tersebut menjadi lima kaidah induk. Sedangkan kaidah-kaidah yang lain sebagai cabang yang bernaung di bawah kaidah induk tersebut.

Adapun lima kaidah induk tersebut adalah: (1) segala urusan tergantung kepada niat atau tujuannya (*al-umûru bi maqâshidiha*). Niat yang termuat dalam hati seseorang ketika melakukan suatu perbuatan menjadi kriteria yang menentukan nilai dan status hukum amal perbuatannya, sehingga kaidah ini dapat diterapkan kepada seluruh masalah fikih; (2) keyakinan tidak dapat dihapus dengan keraguan (*al-yaqînu la yuzâlu bi al-syak*). Suatu keyakinan yang sudah mantap merupakan kekuatan yang tidak mudah digoyahkan oleh sikap ragu-ragu, kecuali jika keraguan itu sudah berubah posisinya menjadi keyakinan; (3) kesukaran itu menarik kemudahan dan keringanan (*al-masyaqqah tajlibu al-taysîr*). Segala macam kesulitan dan kesukaran yang tidak dapat dielakan oleh manusia akan diberikan keringanan oleh Allah, sehingga pada gilirannya, kaidah ini menjadi sumber adanya ragam dispensasi (*rukhsah*) dalam melaksanakan tuntutan syari'at; (4) bahaya atau kesukaran harus dihilangkan (*al-dhararu yuzâlu*). Bahaya yang mengancam jiwa, harta dan kehormatan seseorang atau sekelompok orang harus dilenyapkan, seperti seseorang yang terpaksa memakan bangkai, akibat kelaparan yang mengancam

---

kemaslahan manusia, menjauhkan segala macam kemafsadatan, menghilangkan kesukaran dan meringankan kehidupan manusia.

jiwanya diperkenankan; (5) tradisi budaya dapat ditetapkan sebagai hukum (*al-‘âdah muhakkamah*). Tradisi budaya suatu bangsa dapat ditetapkan sebagai hukum, apabila memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: dapat diterima dengan kemantapan jiwa oleh masyarakat secara kontinu, yang didukung oleh pertimbangan akal sehat dan sesuai dengan watak pembawaan manusia; serta tidak bertentangan dengan nas Alquran dan Sunnah.<sup>176</sup>

Menurut Al-Syawkani, orang yang berhenti pada lahir nas atau hanya melakukan pendekatan melalui tekstual (*lafzhiyyah*) saja serta terikat dengan yang *juz’i* dan mengabaikan maksud-maksud terdalam dari pensyari’atan atau hukum, ia akan terjerumus pada kesalahan-kesalahan dalam ijtihad.<sup>177</sup> Dalam masalah *maqâshid al-syarî’ah*, al-Syawkani tidak membicarakan dalam kajian khusus secara tersendiri, tetapi dijadikan bagian pada pembahasan ijtihad, dan taqlid. Pada bagian ini, Al-Syawkani menekankan urgensi *maqâshid al-syarî’ah* bagi mujtahid, terutama ketika penjelasan dari teks Alquran dan Sunnah tidak didapatkan secara sharih.

### ***Pendekatan Tarjîh***

---

<sup>176</sup> Lihat lebih lanjut penjelasan *qawâ'id kuliyyah* dalam Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 485-551; Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, h. 20-27; Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, terjemahan Ahmad Sudjono, SH, (Bandung: al-Ma’arif, 1981 M), h. 212-235. Dari lima induk kaidah umum di atas dapat diturunkan menjadi berbagai cabang, seperti sesuatu yang tidak dicapai seluruhnya tidak boleh ditinggalkan seluruhnya, sesuatu yang menyebabkan tak sempurnanya kewajiban kecuali dengannya, dan hukum berputar bersama illatnya dalam mewujudkan dan meniadakan hukum.

<sup>177</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 258-259

*Tarjîh* menurut Al-Syawkani adalah menetapkan nilai lebih pada salah satu dari dua dalil yang kontradiktif atau menetapkan dalil yang satu menjadi kuat (*râjih*). Sedangkan menurut ulama Syâfi'iyah, sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhib Allâh 'Abd al-Syakûr, bahwa *tarjîh* adalah pertemuan suatu dalil dengan suatu dalil lain yang dikuatkan, karena terdapat pertentangan (*ta'ârudh*).<sup>178</sup> Sementara al-Isnâwi memberikan definisi *tarjîh* adalah menguatkan salah satu dari dua dalil yang *zhanni* atas yang lain untuk diterapkan. Ulama Hanafiyyah pun turut serta memberikan definisi *tarjîh* yang menyatakan, bahwa *tarjîh* adalah pernyataan akan adanya nilai tambah pada salah satu dari dua dalil yang sederajat, di mana nilai tambah itu bukan berupa dalil yang mandiri.

*Tarjîh* tersebut menurut Al-Syawkani dapat dilakukan, apabila memenuhi syarat-syarat berikut ini: (1) terdapat kesetaraan validitas (*tsubut*) dua dalil, seperti antara satu ayat dengan ayat lain, atau antara teks hadis mutawatir, karena itu, tidak ada *ta'arudh* antara Alquran yang *qath'i al-tsubut* dengan hadis ahad yang *zhanni al-tsubut*, terkecuali bila ada perbedaan dari sisi dalalahnya; (2) terdapat kesetaraan dalam kekuatan tingkatan dalil, karena itu tidak ada pertentangan antara hadis

---

<sup>178</sup> Ragam definisi *tarjîh* di atas dapat dilihat dalam, Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 273; Wabbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1185-1186; Muḥammad Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 358-359; Jamâl al-Din 'Abd al-Rahîm ibn Ḥasan al-Isnawî, *al-Nihâyah al-Ushul Syarh Minhâj al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl*, dicetak bersama komentar al-Badakhshî, *Minhâj al-'Uqûl*, (Kairo: Mathba'ah Shabih, t.th), Juz III, h. 189; Muhib Allah 'Abd al-Syakur, *Musallam al-Tsubut fi Ushûl al-Fiqh*, dicetak bersama komentarnya, *Fawâtih al-Rahmâh bi Syarḥ Musallam al-Tsubut*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz II, h. 204; dan Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islami*, h. 469; Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani dan Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 44-47

mutawatir dan ahad. Jika hal ini terjadi, maka hadis mutawatirlah yang didahulukan; (3) adanya kesesuaian dua dalil untuk suatu hukum tertentu dalam waktu, tempat dan arah yang sama; karena itu itu tidak ada *ta'ârudh* apabila larangan jual beli pada saat seruan shalat lewat adzan dengan yang dalil larangan untuk hukum yang lain, karena adanya perbedaan antara kedua hukum tersebut.<sup>179</sup>

Pemberlakuan *tarjîh*, menurut ulama Hanafiyah adalah apabila sesuatu dalil tidak diketahui waktu munculnya. Jika dua dalil yang bertentangan diketahui waktu munculnya, maka yang pertama muncul dibatalkan (*mansûkh*), dan yang datang belakangan diterapkan sebagai dalil hukum (*nâsikh*). Ketika hal demikian tidak diketahui, maka yang diberlakukan ialah menguatkan salah satu dari dua dalil tersebut dan menegasikan yang lain, atas dasar pertimbangan-pertimbangan yang telah ditentukan dalam tata cara *tarjîh*. Dan jika *tarjîh* tidak dapat dilakukan, maka pada tingkat ketiga dilakukan kompromi (*jam'i*) antara dalil yang bertentangan tersebut.<sup>180</sup>

*Tarjîh* terhadap dua dalil yang bertentangan, menurut para ahli usul fikih, termasuk Al-Syawkani, dapat dilakukan dengan meneliti sanad, matn dan petunjuk. *Tarjîh* dari sisi sanad (*i'tibar al-isnâd*) secara umum dapat mengambil aneka ragam bentuk, yaitu: (1) mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh

---

<sup>179</sup> Lihat Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 273 pada bagian ke tujuh dengan judul “min al-maqshad hâdza al-kitâb fî al-ta'adil wa al-tarjîh”; dan bandingkan dengan pemaparan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1186-1187

<sup>180</sup> Lihat Ibnu Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr fî 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), Juz III, h. 4; Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 1182-1184

sejumlah besar perawi hadis atas sekelompok kecil perawi hadis; (2) mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih tsiqah dari pada perawi yang kurang tsiqah; (3) mendahulukan periwayatan orang yang menerima hadis atau menyaksikan peristiwa secara langsung dari pada orang yang menerima atau menyaksikannya tidak secara langsung; (4) mendahulukan periwayatan orang yang masih kuat hafalannya dari pada orang yang sudah rusak hafalannya, karena sudah lanjut usia; (5) mendahulukan periwayatan sahabat senior daripada sahabat yunior, karena mendekatkan pada kekuatan ingatan; (6) mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim dari pada yang ditakhrijkan oleh lainnya; (7) mendahulukan perawi yang sangat ‘âlim dalam bahasa Arab dan terhindar dari moral yang tidak terpuji dari pada perawi yang tidak ‘âlim.<sup>181</sup>

*Tarjîh* dari sisi matn (*i’tibâr al-matn*) berupa: (1) mendahulukan lafal khas dari pada lafal ‘âmm; (2) mendahulukan lafal ‘âmm yang tidak ditakhshish dari pada lafal ‘âm yang ditakhshish; (3) mendahulukan lafal yang paling

---

<sup>181</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 376-377. Beliau merinci ragam bentuk *tarjîh* sanad sampai berjumlah empat puluh dua bentuk secara detail, misalnya mendahulukan nama rawi yang sudah dikenal dari pada nama rawi yang *iltibas* dengan nama lain, mendahulukan riwayat orang yang merdeka dari pada rawi hamba sahaya, mendahulukan rawi dari khalifah empat dari pada rawi bukan dari khalifah empat, mendahulukan riwayat seorang rawi laki-laki dari pada rawi perempuan, mendahulukan rawi yang banyak menekuni bidang hadis dari pada rawi yang kurang menekuni hadis, mendahulukan rawi yang memeluk islamnya belakangan dari pada rawi yang islamnya duluan untuk menghindari adanya *naskh*, mendahulukan rawi yang menyebutkan sebab datangnya hadis dari pada rawi yang tidak menyebutkan sebab datangnya hadis, mendahulukan riwayat orang yang meriwayatkan musnad dari pada orang meriwayatkan mursal, dan mendahulukan riwayat orang yang meriwayatkannya dengan *simâ*, daripada orang yang meriwayatkan dengan yang lainnya; dan bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1188-1192

fashih dari pada yang fashih; (4) mendahulukan lafal hakikah dari pada majaz; (5) mendahulukan lafal yang memuat makna syar'iiyyah atau 'urfiyyah dari pada makna lughawiyyah; (6) mendahulukan lafal yang tidak mengandung dhamir dari pada lafal yang membutuhkan dhamir; (7) mendahulukan lafal majaz dari pada musytarak; (8) mendahulukan *dalâlah 'ibârah* atas *dalâlah isyârah*, dan mendahulukan *dalâlah isyârah* atas *dalâlah al-dalâlah*; (9) mendahulukan lafal sharîh dari pada kinâyah, lafal muhkam dari pada lafal mufassar, lafal mufassar dari pada lafal nas, lafal nas dari pada lafal zhahir, dan lafal khafi dari pada musykil; (10) mendahulukan lafal yang mengandung larangan dari pada perintah, dan mendahulukan perintah atas kebolehan.<sup>182</sup>

Sementara itu, tarjîh dari sisi petunjuk (*i'tibâr al-madlûl*) dapat berbentuk:<sup>183</sup> (1) mendahulukan lafal yang menetapkan hukum asal (*hukm al-ashl*) dan bebas dari bebanan hukum; (2) mendahulukan lafal yang petunjuknya mendekati kehati-hatian (*ikhtiyâth*); (3) mendahulukan lafal yang menetapkan hukum dari pada yang meniadakan hukum; (4) mendahulukan lafal yang menunjukkan gugurnya hukum *had*, dari pada lafal yang menetapkan had; (5) mendahulukan lafal yang menunjukkan hukum lebih ringan dari pada hukum yang berat; (6) mendahulukan hukum wadh'i dari pada hukum taklifi.

Di samping pertentangan (*ta'ârudh*) antara dalil syara' seperti yang diutarakan di atas, juga terjadi *ta'ârudh* qiyas

---

<sup>182</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 274-275

<sup>183</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 279; dan perhatikan pula Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1194-1199; serta perhatikan pula sekilas pemaparan Muḥammad Khudhari Bek, *Ushul al-Fiqh*, h. 366-367

dengan qiyas. Al-Syawkani melakukan *tarjîh* antara dua qiyas yang *ta'ârudh* yang secara singkat adalah sebagai berikut: (1) mendahulukan dalil hukum asal (*hukm al-ashl*) salah satu qiyas yang qath'i dan kuat dari pada yang zhanni; (2) mendahulukan 'illat hukum yang qath'i dari pada yang zhanni, seperti 'illat yang disebutkan dalam nas secara jelas (*sharîh*) dan 'illat yang disepakati oleh jumhur ulama; (3) mendahulukan qiyas yang hukum cabang dan asalnya setara dalam esensi hukum dan 'illahnya dari pada qiyas yang setara hukum cabang dan asalnya dalam jenis hukum dan jenis 'illatnya; (4) mendahulukan qiyas yang hukum cabangnya datang belakangan, dari pada qiyas yang hukum cabangnya (*hukm al-far'i*) datang lebih dahulu; (5) mendahulukan qiyas yang mengandung kemaslahatan yang signifikan dari pada qiyas yang kurang mengandung kemaslahatan; (5) Jika seorang mujtahid gagal dalam mentarjihkan melalui cara-cara di atas, hendaklah ia melakukan menurut kemantapan dan kekokohan hatinya.<sup>184</sup>

Apabila suatu dalil telah dilakukan *tarjîh*, maka menurut jumhur ulama, dalil yang *râjih* wajib diamalkan, karena adanya kesepakatan para sahabat menguatkan suatu dalil atas dalil yang lain dalam berbagai kasus. Di samping itu, dalam kebiasaan sehari-hari, pikiran orang yang sehat akan mendorongnya untuk mengamalkan sesuatu pandangan yang lebih kuat atas suatu pandangan yang lemah dalam berbagai peristiwa. Penerapan syari'at tidak jauh berbeda dengan kebiasaan tersebut. Disebutkan dalam sebuah *atsar* yang

---

<sup>184</sup> Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 280-281; dan Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islâmi*, Juz II, pada h. 1200-1207



diterima dari Ibn Mas'ûd bahwa Nabi Muhammad SAW menyatakan: “apa yang dipandang baik oleh kaum muslim, maka ia baik juga di sisi Allah” (*ma ra'âhu al-muslimun ḥasan fa huwa 'ind Allâh ḥasan*).<sup>185</sup>

Dari kajian di atas, terlihat bahwa upaya *istinbat* hukum dengan melakukan pendekatan *tarjîh* yang dilakukan Al-Syawkani dan para ulama lain, tidak kalah pentingnya dari pada dua pendekatan sebelumnya dalam upaya mendapatkan suatu ketentuan hukum yang akan diterapkan dalam masyarakat. Kendatipun objek ijtihad *tarjîh* ialah penyeleksian dalil-dalil atau pendapat-pendapat yang telah ada, ia menjadi instrumen penting, terutama karena sering terdapat dalil-dalil yang saling bertentangan, sehingga susah untuk menentukan suatu keputusan hukum kalau bukan dengan penyeleksian yang ketat. Apalagi menyangkut *tarjîh* terhadap pendapat-pendapat para ulama yang sedemikian banyaknya, sehingga menyulitkan masyarakat untuk memilih mana yang paling tepat. Maka untuk itu, perlu adanya usaha *tarjîh*. Pentingnya usaha *tarjîh* dalam menyeleksi dalil-dalil dan pendapat-pendapat itu agar:

---

<sup>185</sup> Lihat penjelasan Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 273-274; al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), Juz IV, h. 358; dan Muhammad Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 366; dan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1187. Perlu diberi catatan di sini bahwa *tarjîh* pada masa kebangkitan ilmu fikih berbeda dengan masa kemunduran. Pada masa kemunduran, *tarjîh* biasanya dilakukan terhadap pendapat-pendapat yang berkembang pada madzhab tertentu melalui dua bentuk, *tarjîh* riwayat dan *tarjîh* dirâyah; sedangkan untuk masa kini, *tarjîh* tidak hanya diartikan sebagai upaya menyeleksi pendapat di kalangan madzhab, tetapi lebih luas dari itu. Pada periode sekarang ini, *tarjîh* diartikan sebagai upaya menyeleksi beragam pendapat yang berasal dari beragam madzhab, kemudian diambil pendapat yang *râjîh*, berdasarkan kriteria yang sudah ditentukan. Coulson menyebut upaya bentuk ini sebagai “takhayyur” atau “electic expedient” (pilihan bebas).

(1) masyarakat mendapatkan suatu kepastian dan kemantapan hukum dalam melaksanakan kehidupan sehari-hari, baik di tingkat lokal maupun nasional, sehingga mereka tidak terombang-ambing dan penuh keraguan dalam dalil dan pendapat yang berbeda-beda; (2) hukum yang diterapkan di tengah-tengah masyarakat sesuai dengan kondisi sosio-kultural di mana dan kapan masyarakat itu berada, selaras dengan fungsi Alquran yang berguna untuk pedoman hidup sepanjang zaman dan tempat ; (3) dalil atau pendapat yang dikuatkan betul-betul sesuai dengan jiwa syari'at Islam yang bersumber dari Alquran dan sunnah.<sup>186</sup>

### **Penafsiran-Penafsiran Hukum Al-Syaukani**

Sebagaimana telah dikemukakan secara luas di atas, bahwa Al-Syaukani memiliki reputasi mengagumkan dalam bidang hukum dan ilmu hukum Islam (*fiqh wa ushûl*) melalui beberapa karya yang sudah dipublikasikan, sehingga tidak heran apabila menghadapi ayat-ayat Alquran yang terkait dengan ketentuan hukum, ia pun terdorong untuk ikut berperan dan terlibat dalam diskusi-diskusi fihiyyah. Dalam melakukan penafsiran dan penggalian (*istinbat*) ayat-ayat hukum, bila dilihat secara teliti, ia menggunakan metode-metode *istinbat* yang sudah disebutkan di atas; sebagaimana juga dilakukan oleh para ulama-ulama besar sebelumnya; bahkan ia pun melakukan juga pengkompromian (*jam'i*) dan *tarjîh* dengan porsi yang cukup besar.

---

<sup>186</sup> Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1211.

Dalam format kompromi ini, Al-Syawkani melakukan pengkajian ulang atas hasil-hasil penafsiran dan *istinbat* para ulama terdahulu, termasuk dari kalangan ulama Zaydiyyah, melakukan kompromi jika memungkinkan, tetapi jika tidak memungkinkan, ia menguatkan pendapat yang lebih dekat dengan jiwa Alquran dan Sunnah serta meninggalkan yang sebaliknya, sehingga dengan penguasaan beliau atas ilmu fikih dan merasa dirinya mampu melakukan ijtihad sendiri, maka tidak heran apabila dalam berbagai penafsirannya tidak merasa terikat dengan madzhab Zaydi maupun madzhab-madzhab lain. Baginya, yang mengikat seorang mujtahid dalam usaha ijtihadnya hanyalah Alquran dan Sunnah. Di samping itu, Al-Syawkani berpendapat bahwa seorang yang telah mampu melakukan ijtihad, wajib baginya berijtihad. Sebaliknya ia sangat membenci taqlid. Ketika menjawab keraguan yang banyak muncul di tengah-tengah masyarakat tentang kewajiban ijtihad, Al-Syawkani menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan ijtihad bukanlah harus mencapai derajat mujtahid, tetapi mempelajari suatu masalah dari seorang berilmu (*'âlim*) dengan dalil-dalilnya berupa riwayat. Seseorang yang belum mencapai derajat ijtihad harus mengamalkan sesuatu atas dasar dalil. Perbuatan demikian bukan disebut sebagai *taqlid*, tetapi termasuk bagian dari ijtihad, karena taqlid adalah mengikuti ra'yu seseorang, bukan mengikuti dalil agama.<sup>187</sup>

Bertolak dari pandangan di atas, maka nampak jelas bahwa dalam beberapa masalah cabang hukum (*furû' al-fiqh*), Al-

---

<sup>187</sup> Al-Syawkani, "al-Qawl al-Mufid fî Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlid", dalam Ibrahim Ibrahim Hilal (ed.), *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlid*, (Kairo: al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1979 M), h. 125, dan lihat pula, Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, h. 147-148

Syawkani terlihat berbeda pendapat dengan madzhab Zaydi yang ia tumbuh dan berkembang dalam lingkungannya, bahkan terkadang berbeda dengan jumhur ulama. Perbedaan ini tampak, ketika Al-Syawkani tidak sependapat dengan madzhab Zaydi dan madzhab *ahl al-bayt* pada umumnya tentang mengusap sepatu (*mash al-khuffayn*), yang dingkat melalui Firman Allah yang berbunyi:

Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan kakimu sampai dengan kedua mata kaki.(Q.S. al-Maidah: 6)

Dalam ragam qira'at, lafal "arjulkum" ternyata tidak terdapat kesamaan di kalangan ahli qira'at. Menurut mayoritas ahli qirâ't, lafal "arjulkum" dibaca nashab huruf "lam-nya", sehingga bacaan itu berbunyi "arjulakum", karena lafal ini di-'athaf-kan kepada lafal "wujûhakum". Sementara itu, Hamzah dan Abu 'Amr menyatakan bahwa lafal "arjulkum" dibaca kasrah huruf "lam-nya", sehingga bacaan itu bunyinya menjadi "arjulikum", karena lafal itu menjadi 'athaf dari lafal yang ada di sampingnya (*li al-mujâwarah*), yakni "ru'ûsikum".<sup>188</sup>

Melalui qirâ't Hamzah dan Abû 'Amr di atas itulah, Al-Syawkani menetapkan hukum mengusap kedua sepatu dengan air, sebagai pengganti membasuh kaki dalam wudhu dengan syarat, kedua sepatu yang dikenakan secara sempurna itu harus

---

<sup>188</sup> Lihat Muḥammad 'Alī al-Shabūnī, *Rawā'ī al-Bayān Tafsir Âyât al-Aḥkām min al-Qur'ân*, Juz I, h. 533-534 ; serta Abdur Rachim dan Fathony, *Syari'at Islam: Tafsir Ayat-Ayat Ibadah*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), h. 3-4. Dalam hal ini, Ibnu al-Anbari menyatakan, berhubung kata "al-arjul" dalam ayat yang disebutkan di atas, diungkapkannya kemudian sesudah kata "al-ru'ûs", maka sepantasnya, kata tersebut dirangkaikan pada kata "ru'ûs" itu, karena letaknya berdekatan dan berdampingan (*mujâwarah*), tidak dirangkaikan kepada kata yang jauh dari kata tersebut.

suci dan kedua sepatu itu ukurannya panjang menutupi kaki yang wajib dibasuh dalam wudhu.<sup>189</sup> Hal ini berdasarkan hadis berikut ini:

Dari Mughîrah ibn Syu'bah berkata: "saya melihat Rasulullah SAW. menyapu bagian luar kedua sepatu Beliau".

Hadis di atas diperkuat lagi oleh hadis lain yang menetapkan keberadaan hukum mengusap kedua sepatu dengan pernyataan berikut ini:

Dari Jarir, bahwa ia telah buang air kecil, kemudian berwudhu dan mengusap bagian atas sepatunya; lalu ia ditanya, (mengapa) anda melakukan demikian? Ia berkata, Ya', saya lihat Rasulullah SAW telah buang air kecil, kemudian ia berwudhu dan mengusap bagian atas kedua sepatunya.<sup>190</sup>

Pandangan Al-Syawkani di atas, ternyata berbeda dengan madzhab Zaydi dan umumnya madzhab *ahl al-bayt*. Menurut mereka, mengusap sepatu sebagai pengganti membasuh kaki ketika berwudhu bagi orang yang biasa bersepatu tidak boleh dilakukan, karena hadis yang berisi mengusap kedua sepatu itu telah dihapus (*mansûkh*) kebolehanannya oleh ayat di atas yang berkaitan dengan kewajiban wudhu, yang telah mengajarkan tata cara wudhu secara rinci. Ayat tersebut secara jelas, menurut mereka, telah menghapuskan hadis-hadis yang

---

<sup>189</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz II, h. 18. Perkataan beliau tegas menyatakan: "wa amma mash' *'ala al-khuffayn fa huwa tsâbit bi al-ahâdits al-mutâwatirah*".

<sup>190</sup> Kedua hadis di atas terdapat dalam, Al-Syawkani, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaga al-Akhhâr min Ahâdits Sayyid al-Akhyâr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983 M), Juz I, h. 221; dan periksa pula dalam Imam Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H), Juz I, h. 35.

membolehkan mengusap sepatu sebagai pengganti membasuh kaki.<sup>191</sup>

Al-Syawkani menolak pandangan madzhab Zaydi dan madzhab lain yang menganggap hadis-hadis yang berisi kebolehan mengusap sepatu telah terhapus. Menurutny, hadis tersebut tidaklah terhapus dengan turunnya ayat wudhu, karena menurut informasi dari Ibnu Jarîr yang menerima hadis tersebut dari Nabi Muhammad SAW., bahwa ayat wudhu lebih dahulu turun dari pada hadis tentang mengusap sepatu. Selain itu, kata Al-Syawkani, hadis tentang mengusap sepatu itu adalah hadis shahih, karena diriwayatkan oleh empat puluh orang sahabat, bahkan al-Hasan al-Bashri menyebutkan, hadis itu diriwayatkan dari tujuh puluh orang sahabat. Oleh sebab itu, hadis-hadis itu tidak boleh ditinggalkan begitu saja, tetapi yang paling pantas adalah mengkompromikan makna ayat dengan makna hadis, dengan cara men-*takhshish*-kan makna ayat yang bersifat umum dan mutlak itu dengan makna hadis-hadis yang membicarakan tentang mengusap sepatu. Dengan demikian, hilanglah pertentangan antara ayat Alquran dan hadis. Dari sisi ini, dapat dinyatakan bahwa membasuh kaki dalam berwudhu adalah wajib, namun bila seseorang telah terbiasa memakai sepatu, maka hukum mengusap sepatu tetap dibolehkan.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> al-Qurthûbî al-Andalûsî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz VI, h. 91-94, pada bagian “masalah yang ketiga belas tentang lafal “arjulakum”; dan lihat pula, Abû Bakr al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, Juz II, h. 348-349. Di samping madzhab Zaydi, ada juga para ulama lain yang pandangannya sama dengan madzhab Zaydi tersebut, tetapi kemudian oleh al-Qurthûbî dijawab dan dikomentarnya secara luas, sehingga berkesimpulan bahwa kebolehan mengusap sepatu adalah sebagai pengganti membasuh kaki.

<sup>192</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz II, h. 18-19; dan dalam *al-Qawl al-Mufîd fi Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, h. 222-224; bandingkan dengan al-Qurthûbî, *al-*

Tampaknya pandangan Al-Syawkani yang kompromistis di atas dengan mengakomodasi dua pandangan itu, merupakan pendapat yang adil, bijaksana dan proposional dan dapat dijadikan pegangan oleh kaum muslimin dalam mengamalkan hukum itu.

Demikian deskripsi ragam pandangan yang dimunculkan di atas sebagai ilustrasi pandangan Al-Syawkani yang kerap kali tidak sama dengan madzhab Zaydi yang beliau ikuti selama masa pengembangan keilmuan. Di samping itu, berdasarkan penelitian, ia lebih banyak melakukan perbandingan atas pendapat-pendapat para pakar hukum Islam (*fiqh*) yang sudah berkembang sejak masa sebelumnya yang disertai dengan mengemukakan dalil-dalilnya, kemudian para pembaca dipersilahkan untuk merenunginya. Ilustrasi berikut ini akan memperlihatkan penafsiran Al-Syawkani dalam bidang ibadah mahdhah dan muamalah secara komparasi. Dalam pernyataan Allah SWT:

Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqashar shalatmu, jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu. (Q.S. al-Nisâ: 101)

Ayat tersebut berisi tentang penetapan hukum *qashr shalat* dalam perjalanan. Penetapan hukum *qashr* tersebut tidak disyaratkan dengan tujuan bepergian hanya jihad saja,

melainkan diungkapkan dengan lafal mutlak, supaya mencakup segala macam bepercian.<sup>193</sup>

Al-Syawkani mendeskripsikan pandangan para ulama mengenai hukum melakukan *qashr* shalat dalam perjalanan; apakah masuk kategori wajib, ataukah peringanan (*rukhsah*). Persoalan ini berkembang menjadi dua aliran. Pertama melakukan *qashr* shalat dalam perjalanan merupakan *rukhsah*, karena itu apabila orang berkehendak *qashr* shalat, ia boleh melakukannya, dan apabila ia berkehendak menyempurnakan shalat, ia pun boleh juga melakukannya. Pendapat ini dipegangi oleh Imam al-Syâfi'i, Ahmad dan mayoritas ulama. Aliran kedua menyatakan bahwa melakukan *qashr* shalat dalam perjalanan itu wajib hukumnya, sehingga *qashr* shalat tersebut sudah dinilai sempurna, tidak terdapat lagi penyempurnaan. Pandangan ini ditokohi oleh Imam Abû Hanifah, 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, al-Qâdhî Ismâ'il dan Hammad ibn Sulayman.<sup>194</sup>

Argumentasi aliran pertama menyatakan: (1) hakekat firman Allah SWT. pada teks Alquran di atas secara eksplisit menyatakan tentang ketidakwajiban *qashr* shalat, karena meniadakan dosa (*fa laysa junah an taqshurû*) menunjukkan hukum mubah, tidak menunjukkan wajib. Seandainya *qashr* shalat wajib hukumnya, niscaya akan diungkapkan dengan kata-kata yang tegas: *fa'alaykum an taqshurû min al-shalâh*, atau *fa-aqshurû al-shalâh*; (2) adanya riwayat yang

---

<sup>193</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 507; bandingkan dengan Muḥammad 'Ali al-Shabûnî, *Rawâ'î al-Bayân Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Juz I, h. 510

<sup>194</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 507; bandingkan dengan Syeikh Muḥammad 'Ali al-Sâyis, *Tafsîr Âyat al-Aḥkâm*, h. 129; dan 'Alwi 'Abbas al-Maliki, *Ibânah al-Aḥkâm Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, (t.tp: t.tp, t.th), Juz I, h. 52



melaporkan bahwa ‘A’isyah pernah melakukan umrah bersama Nabi SAW dari Madinah ke Mekkah. Setelah tiba di Mekkah, ia berkata:”Ya Rasulallah, saya melakukan *qashr* shalat dan juga menyempurnakannya, dan saya berpuasa serta berbuka”. Rasulallah SAW.bersabda: *ahsanti yaa ‘A’isyah*, engkau telah berbuat baik, hai ‘A’isyah; (3) Khalifah Usman pernah menyempurnakan shalat dan pernah pula melakukan *qashr* shalat. Tidak ada seorang sahabat pun yang mengingkarinya, sehingga hal ini menunjukkan bahwa *qashr* shalat merupakan *rukhsah*; (4) *Rukhsah* yang diberikan dalam perjalanan berbentuk alternatif, seperti alternatif kebolehan puasa atau berbuka, maka demikian pula dengan hukum *qashr* shalat. Atau dengan kata lain, *rukhsah* itu bersifat penawaran atau dalam bentuk alternatif (*khiyâr*), yang apabila seseorang melakukannya sah menurut hukum, dan sebaliknya bila tidak melakukannya, tidak menjadi dosa.<sup>195</sup>

Argumentasi aliran kedua menyebutkan: (1) pernyataan ‘Umar ibn al-Khaththâb dalam suatu riwayat menyebutkan bahwa shalat perjalanan itu dua raka’at, dua raka’at itu telah sempurna, bukan *qashr*, menurut ucapan Nabimu. (2) terdapat dua buah hadis yang menceritakan *qashr shalat* yang dilakukan Nabi adalah:

---

<sup>195</sup> Al-Syawkani, *Fatḥh al-Qadîr*, Juz I, h. 507-508; dan lihat pula ‘Ali al-Shabûnî, *Rawâ’i al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Juz I, h. 515-516; dan Ibu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz I, h. 826-827 ; Syeikh Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983 M), h. 238-239. Riwayat di atas terdapat juga dalam Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtîh al-Ghayb*, (Mesir: al-Mathba’ah al-Mishriyyah, 1983 M), Juz II, h. 18, dan ‘Alwi ‘Abbas al-Maliki, *Ibânah al-Ahkâm Syarh Bulûgh al-Marâm*, h. 52-53

Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas bahwa ia berkata:”Apabila Rasulullah SAW ke luar melakukan perjalanan, ia mengerjakan dua rakaat hingga kembali”.

Dan dalam riwayat lain:

Diriwayatkan dari ‘Imran ibn Hushain, bahwa ia berkata: ”Saya pernah menunaikan ibadah haji dengan Nabi SAW., maka beliau mengerjakan shalat dua rakaat hingga kembali ke Madinah. Beliau tinggal di Mekkah selama enam belas hari, dan Beliau tidak mengerjakan shalat kecuali dua rakaat, lalu Beliau bersabda kepada penduduk Makkah: ”shalatlah kamu empat rakaat; sesungguhnya kami orang-orang musafir”.

Dua hadis ini secara jelas menunjukkan keharusan *qashr* shalat dalam perjalanan (*musafir*); (3) Pernyataan Ibnu ‘Umar yang menyebutkan bahwa beliau pernah menyertai Nabi SAW, Abu Bakar, ‘Umar dan ‘Utsman dalam suatu perjalanan, maka mereka semuanya tidak mengerjakan shalat lebih dari dua rakaat hingga mereka wafat. Pernyataan Ibnu ‘Umar ini diperkuat lagi oleh hadis yang diterima dari ‘A’isyah yang menyebutkan, shalat itu difardukan dua rakaat-dua rakaat, maka ditambahkan shalat dua rakaat itu ketika berada di tempat, dan ditetapkanlah shalat dua rakaat itu dalam kondisi perjalanan.<sup>196</sup>

Sesudah menyampaikan dua pandangan di atas, Al-Syawkani terlihat mendukung terhadap pandangan kedua yang

---

<sup>196</sup> Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 508. beberapa riwayat yang disampaikan di atas, dapat di lihat pula dalam, Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz I, h. 827-828; al-Qurthûbî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, Juz V, h. 251-252; Abu Dawud, *Sunan Abî Dawud*, Juz I, h. 274 , pada bagian “bab al-shalâh al-musâfir”; Imam al-Nasâ’î, *Sunan al-Nasâ’î bi Syarh al-Hafizh Jalâl al-Dîn alSuyûthî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1348 H), Juz III, h. 118; Imam Muslim, *al-Jâmi’ al-Shahîh Muslim*, Juz II, h. 143, pada judul “ Bâb Qashr al-Shalah bi Mina”; dan Ibnu Daqîq al-‘Ayd, *Ihkâm al-Ihkâm Syarh ‘Umdah al-Ahkâm*, Juz II, h. 102-103

mengatakan bahwa *qashr* shalat itu wajib hukumnya, yang berbeda dengan umumnya ulama. Hal ini dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Umayyah ibn Ya'la yang menyatakan:

Aku (Abu Ya'la) bertanya kepada 'Umar ibn al-Khaththâb: "Firman Allah yang berbunyi: Tidak ada dosa bagimu mengqashar shalat, jika kamu takut diserang orang-orang kafir", lalu mengapa kita masih melakukan qashr shalat, padahal kondisi kita sudah aman?". 'Umar menjawab: "saya pun heran terhadap apa yang kamu herankan". Maka saya menanyakan hal itu kepada Rasulallah SAW, lalu Beliau menjawab: (kebolehan melakukan qashr sholat itu adalah sedekah (pemberian) yang diberikan oleh Allah kepadamu; maka terimalah sedekah-Nya".<sup>197</sup>

Melalui hadis terakhir ini yang dinilai shahih, Al-Syawkani menegaskan bahwa melakukan *qashr* shalat hukumnya wajib dan penerapan hukum harus dilakukan, karena berita Rasulallah SAW., dalam keadaan perjalanan dan perantauan ke berbagai wilayah, bahkan terkadang sampai sepuluh hari, selalu melaksanakan shalat dua rakaat, kecuali shalat shubuh dan maghrib, sehingga ini menunjukkan bahwa *qashr* shalat itu difardhukan.<sup>198</sup>

Demikianlah Al-Syawkani dalam membahas tema penting dalam bagian ayat yang diungkapkan di atas. Hal semacam ini terlihat juga, ketika dia membahas riba yang menjadi masalah serius di kalangan umat Islam yang dikaitkan dengan bunga

---

<sup>197</sup> Al-Syawkani, *Fatḥh al-Qadîr*, Juz I, h. 507. Riwayat yang dikutip Al-Syawkani itu, terdapat dalam, Imam al-Nasâ'i, *Sunan al-Nasâ'i bi Syarḥ Jalâl al-Dîn al-Suyûthî*, Juz III, h. 1116, dan Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th), Juz II, h. 143

<sup>198</sup> Al-Syawkani, *Fatḥh al-Qadîr*, Juz I, h. 507; dan lihat pula Ibnu Daqîq al-'Ayd, *Aḥkâm al-Aḥkâm Syarḥ̣ 'Umdah al-Aḥkâm*, (Makkah al-Mukarramah: Dâr al-Baz li Nasyr wa Tawz'i, t.th), Juz II, h. 102-103 dalam bagian "Bab Qashr al-Shalah fi al-Safar"

bank. Pengertian dominan di kalangan umat Islam tentang riba adalah kelebihan atas kapital yang diperoleh, karena penundaan dalam transaksi pembayaran, sehingga umat Islam mendiskusikan bunga bank dalam kaitannya dengan larangan Alquran terhadap riba. Oleh karena lembaga perbankan dengan sistem bunga yang menyertainya semakin mapan dalam perekonomian modern, maka diskusi tentang bunga bank pun semakin marak di kalangan umat Islam. Di Indonesia sendiri, pendapat yang beragam tentang bunga bank dapat dilihat. Dari kalangan Nahdhatul Ulama (NU) telah muncul respon yang keras terhadap bunga Bank dengan mengkategorikannya sebagai ribâ. Bahkan dalam Kongres tahun 1957, NU melarang perusahaan-perusahaan bisnis meminjam uang dari bank. Muhammadiyah dalam konferensi tahun 1968, memutuskan bahwa bunga bank masuk ke dalam kategori *mutasyâbihat*. Sementara oragnisasi Islam lainnya, Persatuan Islam (Persis) menegaskan bahwa bunga bank itu halal karena tidak berlipat ganda.<sup>199</sup> Masalah riba ini terlihat secara jelas dalam penegasan Allah SWT. yang berbunyi:

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri, melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan, lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan yang demikian itu disebabkan mereka berkata (berpendapat): Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Maka orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu, sebelum datang

---

<sup>199</sup> Muḥammad Kamal Ḥasan, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendikiawan Muslim*, terjemahan Ahmadie Thaha, (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987 M) h. 76-79, Ahmad Hassan, *Ribâ*, (Bangil: Percetakan Persatuan Islam, 1975 M), h. 61 f, dan Ahmad. Chatib, *Bank Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1962 M), h. 101.

larangan; dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (Q.S. al-Baqarah: 275)

Ayat di atas menerangkan secara tegas larangan memakan riba, serta akibat yang akan dialami mereka di dunia dan di akhirat. Menurut Al-Syawkani, kata “riba” dan bentuk turunannya memiliki arti bertambah, tumbuh, menumbuhkan, mengembang dan menyuburkan sesuatu. Tradisi orang Arab pra Islam, biasanya seorang penjual ketika melepaskan barangnya kepada pembeli, bertanya: apakah mau tunai atau dibayar kemudian (kredit)?; bila dibayar tunai, bayarnya begitu, dan bila pembayarannya ditangguhkan, maka harus ditambah sebegitu.<sup>200</sup>

Sistem pembayaran demikian di jazirah Arab pada abad keenam yang super sibuk di bidang perdagangan sudah tidak asing lagi. Kota Mekkah, tanah air pertama Islam adalah suatu pusat perniagaan yang makmur. Sementara Madinah, tanah air kedua Islam, merupakan suatu *oase* kaya sekaligus kota niaga. Rujukan-rujukan mengenai kesibukan perniagaan orang-orang Arab di kedua kota itu banyak dijumpai dalam Alquran. Suku Quraisy misalnya disebutkan telah melakukan perniagaan dengan Yaman dan Syiria pada musim dingin dan panas. bahkan lantaran keakraban bangsa Arab dengan dunia perdagangan, banyak doktrin-doktrin Alquran diungkapkan dalam term-term perniagaan.<sup>201</sup> Kesibukan dagang masyarakat

---

<sup>200</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr*, Juz I, h. 294; Yasu’i Luwis Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lâm*, (Beirut: Dâr al-Mayriq, 1987 M), h. 247; dan al-Shan’ânî, *Subul al-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm min Adillah al-Ahkâm*, Juz III, h. 36

<sup>201</sup> Lihat misalnya, surat Quraisy/106: 1-3; al-Hâqqah / 69: 19-20; al-Insyiqâq / 84: 8; al-Baqarah / 2: 25; al-Ma’idah / 5: 12 dan al-Hâdîd / 57: 11

Arab ini, pada dasarnya bertujuan untuk menumpuk kekayaan semata, karena bagi mereka, kekayaan itu dapat mendatangkan keabadian (*khulud*). Dalam kenyataannya, hal ini telah melapangkan jalan bagi praktek-praktek ekonomi yang tidak etis dan eksploitatif. Alquran, misalnya, menyinggung tentang kecurangan-kecurangan dalam tukar-menukar dan timbang-menimbang. Begitu pula praktek riba dalam kondisi semacam itu, padahal dalam kenyataannya, praktek riba ini telah menimbulkan kesenjangan antara si kaya dan si miskin, bahkan memecahbelah kesatuan masyarakat. Kapital diburu semata-mata dalam rangka akumulasi kekayaan, tanpa memiliki fungsi sosial yang nyata. Dalam latar belakang semacam inilah serangkaian larangan Alquran yang bertalian dengan riba diturunkan, sehingga kebiasaan buruk ini berhenti.<sup>202</sup>

Menurut ‘Umar ibn al-Khaththâb bahwa ayat Alquran tentang ribâ, termasuk ayat-ayat yang terakhir diturunkan. Rasulullah SAW. wafat tanpa menerangkan apa yang dimaksud dengan ribâ, sehingga makna ribâ dalam pengertian umum seperti yang dikenal dan dikerjakan oleh orang Arab Jahiliyyah. Keterangan ‘Umar ini menunjukkan bahwa Rasulullah SAW. sengaja tidak menerangkan apa yang dimaksud dengan ribâ, karena orang-orang Arab telah mengetahui benar apa yang dimaksud dengan ribâ. Bila disebut ribâ kepada mereka, maka di dalam pikiran mereka telah ada

---

<sup>202</sup> Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah*, (Jakarta: PT Midas Surya Grafindo, 1992 M), h. 100-101; dan Taufik Adnan Amal serta Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1989 M), h. 77-78

pengertian yang jelas dan disepakati tujuannya. Pengertian mereka tentang ribâ adalah *ribâ nasî'ah*.<sup>203</sup>

Dalam perkembangannya, para ulama umumnya, termasuk Al-Syawkani pada penafsiran ayat di atas, membagi ribâ menjadi dua bagian. Pertama, *ribâ nasî'ah*, yaitu tambahan pembayaran hutang yang diberikan oleh pihak yang berhutang, karena adanya permintaan penangguhan pembayaran pihak yang berhutang. Tambahan pembayaran itu diminta oleh pihak yang berpiutang setiap kali yang berhutang meminta penangguhan pembayaran hutangnya. Ribâ model ini sudah populer dan berlaku di kalangan orang Arab Jahiliyyah. Dan inilah maksud ayat Alquran. Kedua, *ribâ fadhîl*, yaitu menjual sejenis barang (*barter*) dengan jenis barang yang sama dengan ketentuan memberi tambahan sebagai imbalan bagi jenis yang baik mutunya, seperti menjual emas dua puluh karat dengan dua puluh empat karat dengan tambahan satu gram lagi sebagai imbalan bagi emas yang dua puluh empat karat. Demikian pula dalam jual beli beras yang berbeda jenis kualitasnya, sehingga beras yang berjenis rendah dilipatkan ukuran timbangannya dibandingkan dengan beras yang berkualitas tinggi.<sup>204</sup> Dasar hukum keharaman ribâ ini ialah Hadis Rasulullah SAW., yang berbunyi:

---

<sup>203</sup> Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Juz I, h. 490; dan bandingkan dengan Dewan Penyelenggara Pentafsir al-Qur'ân Departemen Agama, *al-Qur'ân dan Tafsirnya*, Departemen Agama Proyek Pengadaan Kitab Suci Alquran, Tahun 1989/1990, h. 504-505

<sup>204</sup> Al-Syawkani, *Fathh al-Qadîr*, Juz I, h. 294; dan periksa pula karya hadisnya, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqâ al-Akhhbâr*, Juz V, h. 249 pada bagian pembahasan Ribâ; Ustadz Ahmad Mushthafa al-Marâghî, *Tafsâr al-Marâghî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz I, h. 56

Janganlah kamu jual emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir dengan sya'ir, tamar dengan tamar, garam dengan garam kecuali sama jenis dan kadarnya dan sama-sama tunai. Barang siapa yang menambah atau meminta tambah, maka sesungguhnya ia telah melakukan riba.<sup>205</sup>

Dalam kaitan dengan *riba nasî'ah* di atas, Al-Syaukani memasukan juga jual-beli secara kredit. Alasan pengharamannya adalah beberapa hadis, berikut ini: *Nabi Muhammad SAW melarang dua penjualan dalam satu penjualan.*<sup>206</sup>

Hadis tersebut di atas diperjelas lagi oleh hadis lain, yaitu hadis yang berbunyi:

Dari Sammak, dari 'Abd al-Rahmân ibn 'Abd Allâh ibn Mas'ûd, dari Bapaknya, ia berkata, " Nabi SAW melarang dua akad dalam satu akad". Lalu Sammak berkata, " maksudnya adalah seseorang yang menjual barang dengan mengatakan, kalau tempo harganya sekian dan kalau kontan harganya sekian dan sekian".<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Lihat dalam Bukhari, *Shahîh Bukhârî bi Hasyiyah al-Sindi*, Juz II, h.20-21. Redaksi yang disampaikan al-Bukhâri bermacam-macam redaksinya, tetapi maknanya sama, Lihat pula al-Shan'ani, *Subul al-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm*, Juz III, h. 37 ; dan Al-Syaukani, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqâ al-Akhhâr*, Juz V, h. 248-250

<sup>206</sup> Ahmad ibn Syu'aib ibn Baḥr al-Nasâ'i, *Sunan al-Nasâ'i*, (Kota Halb: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1988 M), Juz VII, h. 295; Abû 'Isâ Muḥammad ibn 'Isâ al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzi*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1967 M), Juz III, h. 533

<sup>207</sup> Lihat hadis ini, Ahmad ibn 'Abd al-Rahmân al-Banna, *al-Fath al-Rabbâni Tartîb Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal al-Syaibâni*, (Kairo: Dâr al-Syihab, t.th), Juz XV, h. 243; dan Al-Syaukani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 248-249. Hadis itu terdapat dalam al-Shan'ani, *Subul al-Salâm*, Juz III, h. 16, dari Abu Hurayrah dengan redaksi dari Abu Dawud yang berbunyi: *Man bâ'a bay'atayn fî bay'ah, fa lahu awkasahuma aw al-ribâ*; (barang siapa menjual dengan dua jualan dalam satu jualan, maka yang berhak baginya ialah harga yang kurang, atau ia termasuk dalam riba). Artinya, apabila si penjual berkata: " Aku jual barang ini kepadamu seharga lima ribu rupiah dengan kontan(tunai); tetapi kalau dihutang atau dikredit (cicil), maka harga barang ini menjadi sepuluh ribu rupiah".



Di samping dua hadis di atas, al-Syawkani menyebutkan bahwa dalam jual beli kredit itu terdapat dua *'illah* yang menunjukkan ketidakbolehan, yaitu: *pertama* adanya dua penjualan dalam satu penjualan yang mengakibatkan tidak adanya kepastian harga satu jenis barang; *kedua* menggantungkan syarat tempo dalam pembayaran dan si pembeli harus pula mencicil pembayaran atas barang yang dibelinya itu kepada penjual dengan harga lebih mahal dalam total hitungan nominalnya, yang secara jelas menjurus kepada praktek ribâ.<sup>208</sup>

Dari dua *'illah* yang dijadikan Al-Syawkani sebagai alasan keharaman jual-beli secara kredit tersebut terlihat bahwa *'illah* pertama adalah dilatarbelakangi oleh adanya kekhawatiran kekacauan harga satu jenis barang, yang berdampak pada rusaknya harga pasar, yang lebih jauh akan memberikan implikasi kepada hilangnya ketertiban umum. Maka untuk memelihara kesetabilan harga barang, Al-Syawkani memandang tidak boleh melakukan jual-beli secara kredit yang membedakan adanya harga tunai dan harga kredit. Pandangan ini terlihat didasarkan atas kepentingan umum (*al-mashlahah al-‘ammah*) yang harus lebih diutamakan dari pada kepentingan pribadi. Adapun *'illah* kedua adalah didasarkan atas kekhawatiran terjebaknya pelaku jual-beli kredit pada praktek jual-beli yang mengandung unsur ribâ. Karena itu, untuk mengantisipasi kondisi demikian, Al-Syawkani memandang tidak boleh melakukan jual-beli secara kredit. Pandangan semacam ini, kemungkinan didasarkan atas *sadd al-dzarî'ah*.

---

<sup>208</sup> Al-Syawkani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 250

Pandangan Al-Syawkani di atas ternyata berbeda dengan sejumlah besar ulama lain, seperti Zayd ibn ‘Ali, al-Muayyad bi Allâh, ulama Syâfi’iyyah, Hanafiyyah dan al-Qâdhi ‘Iyyâdh. Mereka menyatakan bahwa jual-beli kredit itu diperbolehkan dengan alasan makna lahir dari hadis di atas menunjukkan kebolehan seseorang memilih yang paling ringan antara membayar secara kontan dengan harga pasar atau membayar kredit dengan bayaran lebih. Karena itu, Ibnu Rif’ah (w. 710 H) salah seorang pengikut Syafi’iyyah menyatakan, apabila pembeli mengatakan, saya terima barang ini dengan harga seribu secara kontan, atau dengan harga dua ribu secara kredit, maka jual-beli demikian sah secara hukum.<sup>209</sup>

Kendati pun Al-Syawkani berbeda dengan mayoritas ulama, namun beliau dalam menyatakan pandangannya, di samping berpegang teguh kepada Alquran dan hadis-hadis, tidak pula mengabaikan kemaslahatan dan *sadd al-dzarî’ah* ketika menerapkan suatu nas yang secara lahiriahnya terlihat bertentangan atau mengandung pengertian samar, khususnya dalam bidang muamalah. Kendati demikian, apabila alasan Al-Syawkani dihadapkan kepada jumhur ulama, menurut pemikiran penulis, alasan jumhur ulama nampaknya lebih dekat kepada kaidah kemudahan dalam beragama. Kekhawatiran Al-Syawkani tersebut tidak akan muncul, karena sebelumnya telah ada pemilihan harga secara tunai dan kredit.

---

<sup>209</sup> Al-Syaukani, Nayl al-Awthâr, Juz V, h. 249

## Istinbat Hukum Al-Syawkani dalam Konteks Hukum Ekonomi Islam di Indonesia

Produk hukum hasil istinbat hukum Al-Syaukani, ternyata dapat dikontekstualisasikan dengan situasi kekinian yang muncul di tengah-tengah masyarakat. Hal ini terlihat dari pembahasan bunga bank, transaksi on line (*ghaib bayn al-'aqidayn*), jualan air kemasan, gadaian barang-barang berharga dan lain sebagainya. Dalam tulisan berikut ini, hanya mengetengahkan dua contoh saja, yaitu:

### *Jual beli Secara Kredit*

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum jual beli secara kredit. Para ulama *ahl al-byit* yang terdiri dari Zain al-'Abidin. 'Ali ibn Husain, al-Nashir dan al-Manshûr Billah, Imam Yahya dan para ulama Hadawiyah (salah satu cabang *ahl al-bayt*, pengikut al-Hadi), berpendapat, bahwa jual beli kredit yang bayarannya tidak secara kontan dan lebih besar dari harga pasaran pada hari penjualan, hukumnya haram, karena di dalamnya ada unsur riba *nasi'ah* (memperlambat bayaran dengan harga tinggi sebagai imbalan waktu).<sup>210</sup> Alasan pengharamannya adalah beberapa hadits, antara lain:<sup>211</sup>

نَحَى النَّبِيُّ ص.م. عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ. (رواه أحمد والترمذی والنسائي)

---

<sup>210</sup> Al-Syaukani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 249-500

<sup>211</sup> Al-Syaukani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 248; Ahmad ibn 'Abd al-Rahmân al-Banna, *al-Fath al-Rabbani Tartib Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal al-Syabâni*, (Kairo: Dâr al-Syihâb, t.th), Juz. XV, h. 44; Abû 'Isa Muḥammad ibn 'Isa al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1967), Juz III, h. 533; Ahmad ibn Syu'aib al-Naâa'i, *Sunan al-Nasâ'i* (Ḥalb: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 1988), Juz VII, h. 295.

Nabi saw melarang dua penjualan dalam satu penjualan. (H.R. Ahmad, al-Tirmidzi, dan Nasâ'i).

Hadits tersebut –menurut mereka- diperjelas oleh hadits berikut:

عن سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال: نهى النبي ص.م. عن صفقتين. قال سماك: هو الرجل يبيع البع فيقول هو بنسأ بكذا وهو بنقد بكذا وكذا. (رواه أحمد)

Dari Sammak, dari ‘Abd al-Rahman ibn Abd Allah ibn Mas’ud, dari ayahnya, ia berkata, “Nabi saw melarang dua akad dalam satu akad.” Sammak berkata, “Maksudnya adalah seseorang yang menjual barang dengan mengatakan, kalau tempo harganya sekian dan kalau kontan harganya sekian dan sekian.” (H.R. Ahmad).<sup>212</sup>

Akan tetapi ulama Syafi’iyah, Hanafiah, Zaid ibn Ali, al-Muayyad bi-Allah, dan jumhur ulama membolehkannya. Alasan mereka ialah makna lahir dari hadits yang menunjukkan kebolehan seseorang memilih yang paling ringan antara membayar secara kontan dengan harga pasar atau membayar secara kredit dengan bayaran lebih.<sup>213</sup> Sehubungan dengan pendapat kedua ini, Ibn al-Rif’ah (w. 710 H), seorang ulama Syafi’iyah, mengutip pendapat Qadhi Iyadh, seorang ulama Hanabilah, bahwa jika pembeli, misalnya, mengatakan saya terima barang ini dengan harga

---

<sup>212</sup> al-Banna, *al-Fath al-Rabbani Tartib Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Juz XV, h.243

<sup>213</sup> Al-Syaukani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 248-9; al-Banna, *al-Fath al-Rabbani Tartib Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Juz XV, h op.cit., j. XV, 243

seribu secara kontan, atau dengan haraga dua ribu secara kredit, maka jual-beli demikian sah.<sup>214</sup>

Dalam menanggapi hal ini, al-Syawkani cenderung kepada pendapat pertama, yakni tidak boleh melakukan jual-beli secara kredit. *Illah* ketidakbolehan itu ada dua kemungkinan; (1) adanya dua penjualan dalam satu penjualan mengakibatkan tidak adanya kepastian harga satu jenis barang; (2) menggantungkan syarat tempo dan si pembeli harus pula menjual barang yang dibelinya itu kepada penjual dengan harga murah, yang secara jelas menjurus kepada praktek riba.<sup>215</sup>

Dari dua *illah* yang dijadikan al-Syawkani sebagai alasan ketidakbolehan jual-beli secara kredit terlihat, bahwa *illah* pertama adalah dilatarbelakangi oleh adanya kekhawatiran terjadinya kekacauan harga satu jenis barang, yang berdampak pada rusaknya harga pasar, yang lebih jauh akan memberikan implikasi kepada hilangnya ketertiban umum. Maka untuk memelihara kesetabilan harga barang, Al-Syawkani memandang tidak boleh melakukan jual-beli secara kredit yang membedakan adanya harga tunai dan harga kredit. Pandangan ini kelihatannya didasarkan atas kepentingan kemaslahatan umum yang harus lebih diutamakan daripada kepentingan pribadi. Adapun *illah* kedua adalah didasarkan atas kekhawatiran terjebaknya pelaku jual-beli kredit pada praktek jual-beli yang mengandung unsur riba. Maka untuk mengantisipasi hal

---

<sup>214</sup> Lafal hadits itu berbunyi:

من باع بيعتين في بيعة فله أو كسهما أو الربا. (رواه أبو داود عن أبي هريرة)

<sup>215</sup> Al-Syawkani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 250

demikian, Al-Syawkani memandang tidak boleh melakukan jual-beli secara kredit. Pandangan ini, menurut hemat peneliti, adalah didasarkan atas *sadd al-dzari'ah*.

Dari alasan-alasan di atas, terlihat bahwa Al-Syawkani, di samping berpegang teguh kepada Alqur'an dan hadits Nabi saw., tidak pula mengabaikan kemaslahatan dan *sadd dzari'ah* ketika menerapkan suatu nas yang secara lahirnya terlihat bertentangan atau mengandung pengertian yang masih samar, khususnya dalam bidang kegiatan ekonomi dan sosial kemasyarakatan.

Kendati demikian, apabila alasan Al-Syawkani dihadapkan kepada alasan jumhur ulama, menurut hemat peneliti, alasan jumhur agaknya lebih dekat kepada kaidah kemudahan dalam beragama. Kekhawatiran Al-Syawkani akan rusaknya harga pasar seharusnya tidak perlu muncul, karena sebelumnya telah ada pemilihan harga, antara harga secara tunai dan harga secara kredit. Demikian pula alasan kedua juga dapat diatasi bila keduanya konsisten kepada janji yang telah mereka ikrarkan, sehingga dengan janji itu tidak akan terjadi pemerasan antara satu pihak terhadap pihak lain.

### ***Memenfaatkan Barang Gadai***

Al-Syawkani membolehkan pemegang gadai (*murtahin*) mengambil manfaat dari barang gadai (*agunan*), kendati tanpa izin dari penggadai (*rahin*), selama barang gadaian itu barang

yang memerlukan pemeliharaan dan perawatan, seperti binatang ternak yang memerlukan makanan dan minuman.<sup>216</sup>

Pendapat tersebut berbeda dengan pendapat jumhur ulama yang memandang tidak boleh pemegang gadai mengambil manfaat dari barang gadaian secara mutlak, karena pemegang gadai tersebut bersifat bantuan kepada orang yang membutuhkan uang sangat mendesak, terkecuali apabila orang yang menggadaikan barang tersebut dengan suka rela dan ikhlas menyerahkan hasil barang tersebut kepada pemegang gadai. Alasan jumhur ulama ialah hadits:

لا تحلب ماشية امرئ بغير أذنه. (رواه البخاري عن ابن عمر)

Janganlah engkau perah susu dari hewan seseorang tanpa izinnnya”  
H.R. Bukhârî).<sup>217</sup>

لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه و عليه غرمه. (رواه مالك  
والشافعي عن أبي هريرة)

Tidak boleh ditutup barang gadai dari pemilik yang menggadaikannya. Bagi dia keuntungannya dan atas pula (terpundak tanggung jawab) utangnya (H.R. Malik dan al-Syafi’i)<sup>218</sup>

Sementara itu, jumhur ulama mengemukakan alasan bahwa telah menjadi kaidah umum dalam Islam, seseorang tidak boleh mengambil manfaat dari harta orang lain yan

---

<sup>216</sup> Abû Daud, *Sunan Abi Daud*, (Mesir: Musthofa al-Babi al-Halabi, 1952), Juz. III, h. 40; al-Tirmidzi, *Sunan al-Turmudzi*, Juz III, h. 590.

<sup>217</sup> Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz II, h. 211

<sup>218</sup> al-Syafi’i, *Musnad al-Imâm al-Syafi’i*, (Beirut: Dâr al-Kutub, al-‘Ilmiyyah, 1989), 148, al-Banna, *al-Fatḥ al-Rabbani Tartîb Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz XV, h. 99, Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Juz II, h. 816, al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Juz III, h. 554

seizinnya. Maka atas dasar demikian, jumhur ulama me-*naskh*-kan hadits-hadits yang berlawanan dengan makna hadits di atas, seperti hadits:

الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا وعلى  
الذى يركب ويشرب النفقة. (رواه الجماعة إلا مسلم والنسائي عن أبي هريرة)

Jika binatang itu digadaikan, maka punggungnya boleh ditunggangi, karena memberi makannya, susunya boleh diminum, karena memberi makannya. Orang yang menunggangi dan minum susunya) wajib memberi makannya.” (H.R. al-Jama’ah kecuali Muslim dan al-Nasa’i).<sup>219</sup>

Menurut Al-Syawkani hadits-hadits yang menerangkan kebolehan memetik manfaat dari barang gadaian yang memerlukan pemeliharaan dan makanan tidak dapat dipandang *mansukh*. Me-*naskh*-kan suatu dalil harus dengan dalil yang *nasikh* yang secara nyata datang lebih kemudian dari yang *mansukh*. Di sini, kata Al-Syawkani, tidak jelas mana dalil yang lebih dahulu dan mana yang kemudian. Oleh sebab itu, memberlakukan *nasikh-mansukh* di sini tidak memiliki alasan konkrit. Maka dalam kasus ini, Al-Syawkani menawarkan kompromi (*jam’i*) antara dalil-dalil yang kelihatan bertentangan itu dengan menggunakan kaidah *takhshish*. Semua dalil yang melarang memanfaatkan itu barang harta orang lain tanpa izinnya adalah dalil umum. Oleh sebab itu, tidak boleh memetik manfaat harta orang lain tanpa seizinnya. Akan tetapi, dalil umum itu di-*takhshish*-kan oleh hadits-hadits yang membolehkan pemegang gadai memetik manfaat

---

<sup>219</sup> Imam Bukhari, *Shahîh Bukhârî*, Juz II, h. 211, Abû Daud, *Sunan Abu Daud*, Juz III, h. 288, al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Juz III, h. 555



dari barang gadai kalau barang gadai tersebut memerlukan pemeliharaan dan perawatan.

Adapun tentang hadits yang menerangkan tidak boleh ada hambatan antara penggadai dari barang gadaianya, menurut al-Syaukani, maksudnya ialah bahwa barang itu adalah milik penggadai sepenuhnya, dia berhak atas keuntungan yang dihasilkannya, namun tidak menghambat pemegang gadai untuk mengambil manfaat dari sebagian keuntungan yang dihasilkannya, sebagai imbalan dari jerih payahnya memelihara dan merawat barang gadai tersebut.<sup>220</sup>

Pendapat yang dikemukakan oleh Al-Syawkani ini pernah pula diajukan oleh Ahmad ibn Hambal. Menurut Ahmad, hadits-hadits yang menjelaskan tentang boleh memetik manfaat dari hewan yang dijadikan barang gadai merupakan *takhshish* terhadap dalil umum yang dikemukakan oleh jumhur ulama. Dengan demikian, barang gadai yang berupa hewan boleh diambil manfaatnya. Bagi Al-Syawkani, segala sesuatu yang memerlukan pemeliharaan dan perawatan, baik hewan atau bukan boleh dimanfaatkan.<sup>221</sup> Di sini, alasan dan pendapat Al-Syawkani terlihat lebih adil untuk diterapkan, karen beban yang ditanggung penerima gadai diimbangi dengan kebolehan nya memanfaatkan agunan.

Dengan dua contoh tersebut di atas, jelas memperlihatkan bahwa Al-Syawkani dengan wawasan luas keilmuannya, dapat

---

<sup>220</sup> Al-Syawkani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 354, dan bandingkan dengan Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), Juz V, h. 358

<sup>221</sup> Al-Syawkani, *Nayl al-Awthâr*, Juz V, h. 353, dan al-Banna, *al-Fath al-Rabbani Tartîb Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Juz XV, h. 139

mengelaborasi dan semua persoalan hukum yang terjadi, dan memberikan solusi hukum sesuai dengan perkembangan zaman. Solusi hukum Al-Syawkani berbasiskan Alqur'an dan hadis, dan apabila secara tekstual tidak ditemukan, maka Al-Syawkani melakukan solusi hukum melalui istinbat al-Ahkâm dengan prinsip tidak bertentangan dengan norma-norma yang berkembang di masyarakat dan berpijak pada landasan kepentingan umum.

Berdasarkan prinsip isinbâth tersebut, bila ditinjau perkembangan dan perubahan sosial dewasa ini, yang dipicu pesatnya kemajuan IPTEK dan ekonomi, maka prinsip-prinsip istinbat tersebut, dapat diimplementasikan. Karena melalui prinsip-prinsip istinbat yang adil, luwes, dinamis, elastis, dan komprehensif yang dibarengi dengan berbagai metode ijtihad, niscaya setiap kasus hukum ekonomi yang muncul dalam masyarakat dapat diselesaikan dengan adil.

## IV

### PENUTUP

Berdasarkan elaborasi istinbat hukum dan kontekstualisasinya pada masa kini, maka pada akhir tulisan ini, dapat disimpulkan sebagai berikut: Pertama, metode istinbat hukum al-Syawkani menggunakan tiga pendekatan, yaitu: (1) kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawa'id al-lughawiyyah*); (2) pengenalan makna atau tujuan sitetapkannya suatu hukum (*maqâshid al-syari'ah*); (3) penyeleksian salah satu dari ragam pendapat yang argumentasinya kuat (*tarjîh*). Istinbat hukum ini sebagai upaya optimal para pakar fikih dalam menggali dan menemukan hukum syara' yang bersifat praktis pada peringkat *zhanni*. Pada umumnya, istinbat hukum digunakan untuk mendapatkan solusi hukum atas berbagai problem hukum yang terjadi di masyarakat, sehingga tidak terjadi kekosongan hukum.

Kedua, produk penafsiran hukum Al-Syawkani yang tersebar dalam kitab tafsirnya, *Fath al-Qadîr*, mencakup semua aspek hukum, baik ibadah, maupun muamalah. Metode penafsirannya, menggunakan model *tahlili*, yakni mengungkap semua makna Alqur'an sesuai dengan mushhaf 'Utsmani. Karena itu, dalam kitab tafsirnya, Al-Syawkani mengelaborasi semua pendapat yang beragam madzhab, bahkan dikemukakan juga pandangan dari madzhab Syi'ah. Akan tetapi dalam akhir penafsirannya, Al-Syawkani menyampaikan pendapatnya

sendiri yang dipandang valid, selaras dengan Alqur'an dan hadis, bahkan Al-Syawkani tidak segan-segan untuk mengkritik pendapat yang lemah argumentasinya, sekalipun berasal dari madzhabnya sendiri.

Ketiga, kontekstualisasi istinbat hukum Al-Syaukani terlihat dalam berbagai solusi hukum atas permasalahan hukum modern, terutama dalam kegiatan ekonomi masyarakat. Kontekstualisasi ini selaras dengan prinsip-prinsip istinbât hukumnya, yaitu: (1) tidak adanya penganiayaan, karena perbuatan aniaya ini membahayakan dan merugikan orang lain; (2) tidak ada bahaya dalam transaksi ekonomi. Bahaya yang dapat menghalalkan yang haram, atau mengharamkan yang yang halal ialah apabila baya tersebut dapat merusak salah satu dari lima unsur pokok, yakni: jiwa, harta, keturunan, agama dan akal; (3) kemaslahatan umum. Ketenteraman, keamanan, dan kepentingan umum merupakan fundamen utama yang harus dilestarikan; (4) menjaga harga pasar yang stabil. Dari aspek ini, maka transaksi yang berdampak pada rusaknya harga pasar tidak boleh dilakukan.

Penafsiran hukum Al-Syaukani yang relatif bebas dari persaingan pandangan madzhab tersebut sangat perlu untuk dihargai dan dilaksanakan oleh umat Islam dewasa ini, mengingat masyarakat kita walaupun sudah terdidik oleh lembaga-lembaga pendidikan Islam, baik formal maupun informal, namun dalam realitas kehidupannya sehari-hari masih belum mampu untuk berfikir bebas dalam pemahaman-pemahaman Alquran. Tampaknya, dalam

lingkungan kita, apabila ada seseorang berbeda pandangan dengan pengajarannya (guru, dosen dan kyai) biasanya diberi stempel sebagai orang yang kuwalat. Dari sisi inilah sikap *tasâmuh* dan menghargai pandangan orang lain yang memiliki argumentasi kuat, perlu dikembangkan dan disosialisasikan. Karena berbeda pandangan yang ditegakkan atas kejujuran dengan tetap memelihara iklim persaudaraan Islam, perlu dihadapi dengan logika dingin dan lapang dada.

Oleh karena itu, melalui media tulisan ini, penulis menghimbau rekan-rekan santri, pelajar dan mahasiswa terutama yang sedang berada di bangku kuliah program pasca sarjana ini, agar mengenal dan mendalami terhadap produk pemikiran Islam dari berbagai macam aliran masa lalu, dengan kesadaran penuh bahwa pendalaman itu akan menumbuhkan pemikiran Islam yang jauh lebih sehat dan menambah cakrawala pemikiran, jika tidak melakukan, berarti menafikan kekayaan dan peluang-peluang yang dimungkinkan oleh warisan Islam itu sendiri. Pendalaman tersebut memang penting, terutama bukan karena warisan karya itu merupakan sesuatu yang sudah baku dan siap pakai, melainkan karena ia—bila diterjemahkan kembali dan dirangkai secara organik dengan produk-produk akal budi manusia zaman modern ini – memberikan peluang besar bagi terobosan-terobosan konstruktif di masa depan.

Kepada para pemimpin Islam di Indonseia, terutama para ulama yang bergerak di bidang pendidikan dan keilmuan di lembaga formal maupun non-formal, kiranya

dapat memikirkan untuk membangun suatu lembaga akademik sebagai wadah pengkaderan mujtahid, penggali hukum Alquran secara intens selaras dengan kemajuan dan perkembangan sosial dan hukum yang terus makin pesat, terutama sekali perkembangan ekonomi, perbankan, bioteknologi dan sebagainya. Karena dalam bidang tersebut diperkirakan akan banyak muncul masalah-masalah baru yang harus diselesaikan, di mana masyarakat tidak mampu mengetahui hukumnya apalagi menggali lewat Alquran dan sunnah, melainkan harus melalui perantaraan para ulama yang berkompeten menggali hukum-hukum itu yang kemudian diterapkan masyarakat Indonesia ini.

Secara khusus kepada umat Islam yang terpelajar, hendaknya mengkaji lebih dalam produk-produk hukum Al-Syawkani beserta metode ijtihadnya yang progresif dalam berbagai karyanya yang sudah dipublikasikan. Kajian yang intens itulah akan menciptakan karakter keilmuan yang handal, dan dapat menjadi media untuk bersikap tasamuh terhadap pandangan-pandangan lain yang berhadapan dengannya. Di samping itu juga, dapat dijadikan basis dan jembatan untuk melakukan kajian literatur-literturnya yang kaya pengetahuan. Selama ini, umat Islam di Indonesia, masih merasa kurang bersahabat dengan pemikiran ulama yang berada di luar madzhabnya, karena beranggapan pandangan bahwa madzhabnya yang paling benar, dan selalu menilainya, bahwa pandangan di luar madzhabnya seringkali dipandang sebelah mata. Maka, dalam kesempatan ini, umat Islam sudah waktunya, untuk

memperhatikan berbagai pandangan madzhab untuk menghadapi kehidupan yang kompleks ini, sehingga berbagai kehidupan dapat dijalani penuh dengan kebahagiaan.

Selanjutnya kepada para wakil kita di DPR dan Pemerintah, agar segera membentuk undang-undang ekonomi umat yang berlandaskan pada nilai-nilai Alqur'an dan hadis. Karena undang-undang tersebut sangat diperlukan di kalangan umat Islam, untuk memantapkan keyakinannya dalam kehidupan sosial. Dan dalam penyusunan undang-undang tersebut, para ulama Indoneia yang ikut terlibat dalam penyusunan undang-undang tersebut bisa melirik pada model istinbat hukum Al-Syawkani yang dinilai selaras dengan tantangan zaman. Mereka yang akan menyusun undang-undang tersebut, tentu saja harus memiliki pengetahuan agama dan umum yang luas, sehingga diharapkan akan menghasilkan produk hukum yang kredibel.

## BIBLIOGRAFI

### A. Alquran Dan Ulumul Quran

- Baqi', Muhammad Fu'ad al-, *al-Mu'jam al-Mufajras li al-Fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985
- Naysâburi, Abû Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wâhidi al-, *Asbâb al-Nuzûl*, Cet. II, Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah al-Halabi wa Awladuh, 1968
- Suyuthi, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân Abî Bakr al-, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet.I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz I,II, 1978
- Shabûni, Muhammad 'Ali al-, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet.I, Beirut: Dâr al-Irsyâd, 1970
- Shalih, Shubhi al-, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. VII, Beirut: Dâr 'Ilm li al-Malayyin, 1972
- Shihab, Muhammad Quraish, dkk, *Sejarah 'Ulûmul Qur'ân*, Cet.I, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999
- \_\_\_\_\_, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Masyarakat*, Cet. I, Bandung: Mizan, 1992
- Qaththân, Mannâ' al-, *Mabahits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. V, Kairo: Dâr Gharîb li al-Thiba'âh, 1981
- Zarqanî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-, *Manâhil al-Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988



Watt, W. Montgomery, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal, Cet. I, Jakarta: Rajawali, 1991

Yayasan Penyelenggara Penterjemahan al-Qur'an, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama Republik Indonesia, Pelita IV/Tahun II/1985/1986

## **B. Hadits dan Ulumul Hadits**

Asqalanî, Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar al-, *Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkâm*, Bandung: Mathba'ah al-Ma'arif, t.th

'Ayid, al-Syeikh Taqî al-Dîn Abî al-Fath al-Syuhar Ibnu Daqiq al, *Ihkâm al-Ahkâm SyarhUmdah al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, I,II, t.th

Bukhâri, Abû 'Abd Allah Muhammad Ibn Isma'il al, *Shahîh al-Bukharî bi Hâsyiyah al-Sindi*, I, II, III, IV, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th

Baghdadi, Zayn al-Dîn Abî al-Farj 'Abd al-Rahmân ibn Syihâb al-Dîn ibn Ahmad ibn Rajab al-Hanbali al, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam fî Syarh Khamsîn Hadits min Jawâmi' al-Kalim*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th

Ibnu 'Abd al-Barr, Abû Yûsuf, *Jami' al-'Ilm wa Fadhlih*, Dar al-Fikr, t.th

Khuli, Muhammad 'Abd al-'Aziz al, *al-Adab al-Nabawî Mutakhayyarah Min Hadits Rasul Allah SAW*, , Beirut: Dâr al-Fikr, t.th

- Maliki, ‘Ulwi ‘Abbâs wa Sulaymân Hasan al-Nûri al,  
*Ibânah al-Ahkâm Syarh Bulûgh al-Marâm*, I, II, t.t.p, t.th
- Muslim, al-Imam Abi Husayn Ibn al-Hajjaj Ibn, *al-Jâmi’ al-Shahîh al-Musamma Shahîh Muslim*, I, II, III, IV, Beirut:  
Dâr al-Ma’rifah, t.th
- Nawawi, Abû Zakaria Muhy al-Dîn Yahya al-, *Nuzhah al-Muttaqî Syarh Riyadh al-Shâlihîn min kalâm Sayyid al-Mursalîn*, Cet. XII, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986
- Nasâ’i, al-Hâfîzh Abû ‘Abd al-Rahmân ibn Syu’ayb ibn ‘Ali al-Kharrasâni al, *Sunan al-Nasâ’i bi Syarh al-Hâfîzh Jalâl al-Dîn al-Suyûthi wa Hâsiyah al-Sindi*, Cet.I, Beirut: Dâr al-Fikr, III, IV, t.th
- Shan’âni, Sayyid al-Imâm Muhammad Ismâ’il al-Kahlâni al, *Subul al-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm min Adillah al-Ahkâm*, Cet.IV, Kairo: Dâr Ihya al-Turats, 1960
- Sijistani, al-Imâm al-Hâfîzh Abu Daud Sulaymân ibn al-Asy’ats ibn Ishâq al-Azdi al, *Sunan Abû Daud*, Cet. I, Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba’ah Mushthafa al-Bâbi wa al-Halabi, 1952

### **C. Tafsir Dan Kajian Tafsir**

- ‘Ali, Dr. Mahmud al-Nuqrasyi al-Sayyid, *Manâhij al-Mufasssrîn min al-‘Ashr al-Awwal ilâ al-‘Ashr al-Hadîts*, Cet. I, t.t.p: Maktabah al-Nahdhah, 1986

- ‘Ak, Syeikh Khâlid ‘Abd al-Rahmân al, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, Cet. II, Beirut: Dr al-Nafa'is, 1986
- Amal Panggabean, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstul al-Qur'an Sebuah Kerangka Konseptual*, Cet. I, Bandung: Mizan, 1989
- Baidan, Dr. Nashiruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Cet. I, Jakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1998
- Dzahabî, Dr. Muhammad Husayn, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn Bahts Tafsîlî 'An Nas'ah al-Tafsîr Tathawurih, wa Alwânih wa Madzâhibih*, Cet. II, Juz I, II, t.tp: t.np, 1976
- , *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penafsiran al-Qur'an*, terj. Hamim Ilyas dan Mchnun Husain, Cet. I, Jakarta: CV. Rajawali, 1986
- Farmâwi, Dr. ‘Abd al-Hayy al, *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Mawdhû'i*, Cet. I, Beirut: Dâr al-Kutub, 1976
- Faudah, Dr. Mahmud Basuni, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an: Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir*, Terj. H.M. Mochtar Zoerni, Cet. I, Bandung: Pustaka, 1987
- Jashshâs, al-Imam Hujjat al-Islâm Abu Bakr Ahmad ibn ‘Alî al-Râzi al-Hanafi, *Ahkâm al-Qur'ân*, Cet. I, Pakistan: Suhayl Akademi Lahore, Juz I dan II, 1980
- Jansen, J.J.G, *The Interperetation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974

- Ibnu Katsir, Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il Ibnu 'Umar al-Dimisqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Cet.I, Juz, I, II, Beirut: Dâr al-Ma'rifah Juz I, II, 1969
- Marâghî, Ahmad Mushthafa, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr al-Fikr li Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', Juz II dan III, t.th
- Qurtubî, Abû 'Abd Allah Muhammad al-Anshâri al-Andalusi al, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa Mubayyin min al-Sunnah wa Âyy al-Furqân*, Cet. III, Kairo: Dâr al-Katib, al-'Arabi, 1964
- Sa'id, Dr. 'Abd al-Sattar Fath Allah, *al-Madkhal ila Tafsîr al-Mawdhû'i*, Kairo: Dâr al-Thibâ'ah wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, t.th
- Shâbûnî, Muhammad 'Ali, *Rawâ'i al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm Min al-Qur'ân*, Cet. III, Damaskus: Maktabah al-Ghazâli, Juz I, 1980
- Sâyis, Seikh Muhammad 'Ali al, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Kairo: Mathba'ah Mahmammad 'Ali Shâbih, Juz II, 1953
- Syawkânî, Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad al-, *Fath al-Qadîr al-Jâmi' Bayna Fannay al-Riwayâh wa al-Dirâyah Min 'Ilm al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, Juz I, dan II, t.th
- Thabarî, Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr al, *Jamî' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Cet II, t.tp: t.n.p, Juz III, IV, dan V, 1976

Zuhaylî, Dr. Wahbah al, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Cet. I, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, Juz, II, III dan IV, 1991

#### **D. Fikih dan Ushul Fikih**

Amidî, Saif al-Dîn Abû al-Hasan 'Alî ibn Abî 'Alî ibn Muhammad al, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996

Bek, al-Syeikh Muhammad al-Khudhari, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1988

Bagir, Haidar dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Cet. I, Bandung: Penerbit Mizan, 1988

Bsyir, Ahmad Azhar, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: Bagian Perpustakaan dan Penerbitan UII Yogyakarta

Daraini, Fath al, *al-Manâhij al-Ushuliyyah fî al-Ijtihâd bi al-ra'y fî al-Tasyrî'i al-Islâm*, Damaskus: Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1975

Djazuli, H. Acep dan Dr. I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*, Cet.I, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000

Hasaballah, 'Ali, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*, Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1971

Hilal, Ibrahim Ibrahim, *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, Kairo: al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, t.th

\_\_\_\_\_, *Walâyah Allah wa al-Tharîq ilayha*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Haditsah, t.th

Ibnu Rusyd, al-Imâm al-Qâdhi Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad, *Bidâyah al-Mujtahid fi Nihâyah al-Muqtashid*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995

Madkur, Muhammad Salam, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî ‘ al-Islam*, Kairo: Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1974

\_\_\_\_\_, *Peradilan Dalam Islam*, terjemahan Indonesia oleh Imran A.M, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979

Rahman, Asjmuni ‘Abd al, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1986

Rusli, Dr. Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syawkani Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I, Jakarta: Logos, 1999

Syâtibi, Abû Ishaq Ibrâhim ibn Musa al, *al-Muwaffaqat fi Ushûl al-Syarî’ah*, editor ‘Abd Allah Darraz, Beirut: Dâr l-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991

Syawkani, Muhammad Ibn ‘Alî Ibn Muhammad al, *Irsyâd al-Fukhûl Ila Tahqîq min ‘Ilm al-Ushûl*, Beirut, Dâr al-Fikr, t.th

\_\_\_\_\_, *al-Qawl al-Mufîdh fi Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, dalam Hilal (ed), *al-Imâm Al-Syawkani wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*

- \_\_\_\_\_, *al-Rasâ'il al-Salafiyyah fi Ihyâ' Sunnah Khayr al-Bariyyah Shalla Allah 'Alayh wa Sallam*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1930
- \_\_\_\_\_, *al-Darari al-Mudhî'ah Syarh al-Durar al-Bahiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987
- Yahya, Dr. Mukhtar dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Cet. X, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986
- Zahrah, al-Imam Muhammad Abu, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th
- Zuhayli, Dr. Wahbah al, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Cet. I, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, Juz I dan II, 1987
- Zayd, Faraouk Abû, *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*, terjemahan Indonesia, Jakarta: P3M, 1986

## **E. Biografi dan Sejarah**

- 'Amîri, Abu 'Abd Allah, *Mi'ah 'Am min Târikh al-Yaman al-Hadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th
- Brockelmann, C., *History of the Islamic Peoples*, London: Rouledge & Kegan Paul, 1949
- Bek, Seikh Muhammad Khudhari, *Tarîkh Tasyrî' al-Islâmi*, Cet. VII, Indonesia: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub, 1981

- Hassan, Hassan Ibrahim, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terjemahan Indonesia, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989
- Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1981, Jilid III, 1981
- Lapidus, Ira M, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- J. Coulson, Noel, *The History of Islamic Law*, Editor W. Montgomery Watt, Inggris: Edinburgh University Press, 1964
- Maraghi, ‘Abd Allah Mushthafa al, *al-Fath al-Mubîn fi Thabâqat al-Ûshuliyyin*, t.t.p: Muhammad Amin Damaj wa al-Syirkah, 1974
- Syalabi, Ahmad, *Mausu’ah al-Tarikh al-Islami wa al-Hadharah al-Islamiyyah*, Kairo: al-Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1979
- \_\_\_\_\_, *Sejarah dan Kebudayaan Islam: Imperium Turki Utsmani*, terjemahan Indonesia, Jakarta: Kalam Mulia, 1988
- Syawkâni, Muhammad ibn ‘Alî al, *al-Badr al-Thâli’ bi Mahâsin Man Ba’da al-Qarni al-Sâbi’*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th
- Sâyis, Muhammad ‘Alî al, *Târikh al-Fiqh al-Islâmi*, Mesir: Mathba’ah Muhammad ‘Ali Shâbih wa Awlâduh, 1957
- Sirry, Mun’im A, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. I, Surabaya: Risalah Gusti, 1995



- Shiddieqy, T.M. Hasbi Ash, *Sedjarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I, Djakarta: Bulan Bintang, 1971
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, Cet. IX, Jakarta: PTRajaGrafindo, 1999
- \_\_\_\_\_, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci (Hijaz Mekkah dan Madinah 1800-1925 M)*, Cet. I, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999
- Zahrah, Muhammad Abû, *Tarîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-‘Aqa’id*, Cet. I, Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.th.

# ISTINBATH HUKUM EKONOMI

( Kajian Terhadap Pemikiran Al-Syaukani)

Fokus buku ini adalah melacak model metode istinbat hukum Al-Syawkani dan kontekstualisasinya dengan hukum ekonomi di Indonesia. Dalam ingatan banyak orang di kalangan umat Islam Indonesia, Al-Syawkani diklaim sebagai tokoh Syi'ah Zaydiyyah, sehingga ia sering mendapatkan respon yang tidak bersahabat. Namun dalam produk usul fikih dan tafsirnya, ternyata ia mampu mengungkapkan makna tafsir secara luas, melampaui berbagai imam madzhab, bahkan terkadang bertentangan dengan madzhabnya, sehingga produk usul dan tafsirnya sangat relevan untuk dijadikan sebagai referensi dan solusi hukum atas berbagai kejadian dan kegiatan ekonomi di Indonesia.

Penerbit:  
LP2M UIN SGD Bandung  
Jl. A.H. Nasution No 105 Bandung

